
CORNELL UNIVERSITY
FOUNDED BY EZRA CORNELL



WIENER ZEITSCHRIFT

FÜR DIE

KUNDE DES MORGENLANDES.

HERAUSGEGEBEN UND REDIGIRT

VON

G. BÜHLER, J. KARABACEK, D. H. MÜLLER, F. MÜLLER, L. REINISCH,

LEITERN DES ORIENTALISCHEN INSTITUTES DER UNIVERSITÄT.

II. BAND.

WIEN, 1888.

ALFRED HÖLDER

K. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

PARIS
ERNEST LEROUX.

NEW-YORK
B. WESTERMANN & Co.

BOMBAY
MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Reprinted with the permission of the Orientalisches Institut der Universität Wien

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LTD.
Berkeley Square House, London, W.1

First reprinting, 1966, Johnson Reprint Corporation
Printed in the United States of America

Inhalt des zweiten Bandes.

Artikel.

Anzeigen.

Kleine Mittheilungen.

Kritische Beiträge zur südarabischen Epigraphik.

Von

D. H. Müller.

In der Monatschrift *The Babylonian and Oriental Record,* p. 168 ff. und 195 ff. hat Herr Prof. HARTWIG DERENBOURG unter dem Titel: *Yemen Inscriptions: The Glaser Collection* jene Inschriften publicirt, welche von Herrn EDUARD GLASER von seiner zweiten Reise aus Südarabien mitgebracht und an das British Museum verkauft worden sind. Die Publication beruht nicht auf Autopsie der Originale oder auf Abklatschen, sondern auf Copien des Herrn GLASER. Durch die Güte der Verwaltung des British Museum[1] bin ich im Besitze ausgezeichneter Abklatsche jener Steine und will im Folgenden sowohl die Abweichungen in den Lesungen als auch in der Uebersetzung oder Auffassung der Inschriften, die sich mir bei einer genauen Prüfung des Materiales ergeben haben, hier mittheilen und soweit nöthig auch begründen. Es ist aber durchaus nicht meine Absicht einen vollständigen sachlichen und sprachlichen Commentar dieser zum Theil sehr schwer verständlichen Inschriften zu geben, vielmehr werde ich mich, mit geringen Ausnahmen, auf kurze textkritische, sachliche oder sprachliche Glossen beschränken.

---

[1] Zu besonderem Danke bin ich Herrn E. A. WALLIS BUDGE, Custos am British Museum, verpflichtet, der meinen Wünschen die Abklatsche betreffend, aufs bereitwilligste entgegen gekommen ist.

I.

Ich beginne mit der Mittheilung einer Bauinschrift, deren Abklatsch mir vorliegt, die sich aber unter den von Herrn Derenbourg publicirten Inschriften nicht findet, weshalb ich über die Provenienz derselben keine Angabe machen kann. Sie ist 1,15 M. lang, 0,33 M. breit. Buchstaben en relief.

𐩥𐩠𐩨𐩣|𐩱𐩼𐩡𐩣|𐩥𐩧𐩨𐩨𐩣|𐩺𐩣𐩯𐩤|𐩥𐩨𐩬𐩠𐩣𐩥 1
|[𐩬]𐩦𐩱𐩫𐩧𐩨|𐩥𐩩𐩨𐩲𐩱𐩡| 𐩥𐩵𐩵𐩫𐩧𐩨 |𐩨𐩬 2
𐩥|𐩶𐩸𐩨𐩣| 𐩨𐩬𐩺𐩥 |𐩣𐩤𐩨𐩧𐩠𐩣𐩥| 𐩧𐩨𐩭𐩣 3

והבם | אט̄לם | ורבבם | ימסק | ובנהמו 1
| [נ]שאכרב | ותבעאל | ודדכרב | בנ 2
ו | ע̄זבם | בניו | מקברהמו | רבח̄ם 3

1. Wahb^{m} Aẓlam und Rabbâb^{m} Jamsuḳ und ihre Söhne
2. Naša'karib und Tobba'il und Dâdkarib, die Söh-
3. ne des Ġazab^{m}, bauten ihre Grabstätte Rabaḫ^{m}.

Z. 1. Die Namen והבם und רבבם sind schon aus den Inschriften bekannt; אט̄לם = أَظْلَمُ findet sich als Beiname, Os. 6, 1, ausserdem kommt von dieser Wurzel noch vor: אהל | ט̄לומן, H. 478, 2. Neu ist der Beiname ימסק, von der Wurzel מסק, die sonst meines Wissens in keiner semitischen Sprache nachweisbar ist, es sei denn man will hebr. מֶשֶׁק, Gen. 15, 1 und מִמְשָׁק, Zeph. 2, 9 vergleichen, oder מסק als eine Abart von مسك, hebr. מָשַׁךְ ansehen. ובנהמו defect für ובניהמו.

Z. 2. נשאכרב ist ein häufig wiederkehrender Eigenname. Zu תבעאל, das hier zum ersten Mal erscheint, ist אלהתבע (Fr. 3 und auf einem Bronzesigel im Besitze Mordtmann's) zu vergleichen. Der Name דדכרב kommt auch Hal. 2, 1 (= Fr. 2) vor.

Z. 3. ע̄זבם ist sonst nicht bekannt. Auch ist die Wurzel غزب im Arabischen nicht nachweisbar. Zu מקברהמו | רבח̄ם vgl. Langer, 10, 2 מקברהמ | רבח̄ם und 11, 3 [מ]קברהן | מרבח̄ם, ferner Derenbourg, *Études sur l'épigraphie du Yémen*, 1,5 אפסהמי | ורבח̄.

II. (= GC 1.)

Die folgende Inschrift stammt aus es-Saudâ und ist eine der schwierigsten, die wir kennen. Ich muss sie hier ganz mittheilen, weil ich daran eine Reihe von textkritischen und sachlichen Bemerkungen zu knüpfen habe. Der Stein (1 M. lang, 0,28 M. breit) ist auf der rechten Seite und unten vollkommen unversehrt, dagegen ist er nicht nur auf der linken Seite, sondern auch, wie ich glaube, oben beschädigt, und zwar reicht der Bruch so dicht an die obere Zeile heran, dass keine sicheren Spuren von Buchstabenresten mehr zu erkennen sind. Man darf vielleicht annehmen, dass der Stein zu einem neuen Bau verwendet und dem Bedürfnisse entsprechend oben und links behauen worden ist. Die zehn Zeilen der rechtseitigen Columne sind bis auf wenige Buchstaben, die sich mit Sicherheit ergänzen lassen, gut erhalten. Trotzdem ist der Zusammenhang der Inschrift schwer herzustellen. Epigraphisch ist die Inschrift merkwürdig durch die wiederholten Verschreibungen, die sich der Steinmetz hat zu Schulden kommen lassen. Er bemerkte sie aber rechtzeitig und besserte sie aus. Fast alle Verschreibungen erklären sich daraus, dass der Steinmetz ein vorangehendes oder folgendes Wort oder Zeichen mit dem einzugrabenden verwechselte. So z. B. Z. 3 in)X|▯⫯X▯, wo er ursprünglich ⫯X|▯⫯X▯ schrieb, in der Meinung, er habe ⫯X▯ einzugraben. Das Gleiche ist bei allen übrigen Irrthümern der Fall. Solche Irrthümer sollen auch heute, wie mir von fachmännischer Seite mitgetheilt wird, auf kostbaren Denkmälern vorkommen, obgleich jede Inschrift auf dem Steine vorgezeichnet wird. Nach den Verschreibungen auf Z. 7 zu urtheilen, darf man annehmen, dass die Inschrift nach einer Vorlage eingemeisselt wurde, auf dem Steine selbst aber nicht vorgezeichnet war. Bei einem so zerstreuten Arbeiter ist vielleicht auch anzunehmen gestattet, dass andere Verschreibungen, von ihm unbemerkt oder zu spät bemerkt, um noch ausgebessert werden zu können, stehen geblieben sind, worüber weiter unten die Rede sein wird. Ich lasse hier den Text der Inschrift folgen und gebe in den Noten die Varianten der Copie sowie die Verschreibungeu des Steinmetzen an.

.... [South Arabian script] [South Arabian script] 1

.... [South Arabian script] [South Arabian script] 2

... [South Arabian script] [South Arabian script] 3

... [South Arabian script] [South Arabian script] 4

... [South Arabian script] [South Arabian script] 5

... [South Arabian script] [South Arabian script] 6

.... [South Arabian script] [South Arabian script] 7

.... [South Arabian script] [South Arabian script] 8

.... [South Arabian script] [South Arabian script] 9

[South Arabian script] ... [South Arabian script] .. 10

---

[1] Copie [South Arabian script]. — [2] An Stelle des [South Arabian script] von [South Arabian script] hatte der Steinmetz irrthümlicherweise ein Zeichen einzugraben begonnen, welches wie die Basis eines [South Arabian script] oder [South Arabian script] aussieht. — [3] Aehnlich ist es der Fall bei [South Arabian script], wo ursprünglich [South Arabian script] gestanden hat. — [4] Ursprünglich [South Arabian script], verbessert in [South Arabian script]. Die Copie hat hier: [South Arabian script]. — [5] Der Steinmetz hatte bereits nach dem [South Arabian script] einen Trennungsstrich eingemeisselt, machte aber daraus ein [South Arabian script]. — [6] Ursprünglich [South Arabian script]. — [7] Auf dem Stein steht [South Arabian script]; es ist also zweifelhaft ob [South Arabian script] oder [South Arabian script] zu lesen ist. — [8] Ursprünglich [South Arabian script] ausgebessert in [South Arabian script], Copie [South Arabian script]. — [9] Ursprünglich [South Arabian script], dann verbessert in [South Arabian script]. — [10] Copie [South Arabian script]. — [11] Ergänze ich [South Arabian script]. — [12] Copie [South Arabian script], Derenbourg richtig [South Arabian script].

Z. 1. לדחֿ | ובמאי | עקבה | צלותן fasst Herr DERENBOURG als den Anfang der Inschrift auf und übersetzt: *‚Ladakh and the sons* (?) *of the race of Ṣalwat‘*, indem er die Lesung ובנו für ובמאי voraussetzt. Die Lesart 𐩥𐩨𐩣𐩱𐩺 steht aber fest. Das 𐩣 ist sehr deutlich und in der Herrn DERENBOURG vorgelegenen Copie gewiss nur irrthümlich ausgelassen worden. Das folgende Zeichen kann nur 𐩱 sein, weil die Basis des 𐩱 in dieser Inschrift niedriger ist, als die des 𐩬 oder 𐩡. An letzter Stelle ist sowohl 𐩺 als 𐩠 zu lesen möglich, ich halte jedoch 𐩺 für wahrscheinlicher. Um aber die Stelle zu verstehen, muss man von dem Worte צלותן ausgehen, welches gewiss nicht der Name eines Ortes oder Geschlechtes ist, sondern irgend einen bestimmten selbstständigen Theil eines grossen Baues bezeichnet. Ich übersetze צלות vorderhand durch ‚Anbau‘.

Was עקב betrifft, so bedeutet es allerdings OM. 13, 9 ‚Nachkommen‘ (arab. عَقِبٌ), sonst ist aber עקב ebenfalls ein bautechnischer Ausdruck, z. B. in der grossen Inschrift von Bombay (*ZDMG*. xxx, 682) Z. 2. והעקב | וקיֿע und daselbst Z. 4 בחג | קיצֿהו | ועקבנהו | ואותֿנ[הו], ferner in der Inschrift von ‘Obne, Z. 2: עקבתהן | קלת | ועקב | חנר; Z. 3 ונגא | קלת | ועקבהן; Z. 4 עקב | צֿיפתהן | ובני | נגאנהן, wo durch die dabeistehenden Worte קיֿע ‚Brunnen im Felsen bohren‘ und אותֿן (اوثان) ‚Grenzsteine‘, beziehungsweise נגא ‚mit einer Ringmauer umgeben‘ und בני ‚bauen‘ kein Zweifel darüber gelassen wird, dass עקב irgend eine Baulichkeit bezeichnet. Nach der Grundbedeutung von עקב, عقب, ዐቀበ፡ darf man es durch ‚Schutzmauer‘ oder ‚Warte‘ übersetzen.

Die vorangehenden Worte לדחֿ | ובמאי kann ich nicht bestimmen; das erste ist ἅπαξ λεγόμενον, das zweite ist gleich כם[1] + affigirtem אי, welches besonders in den Inschriften von es-Saudâ und Ma‘în auch sonst vorkommt und worüber weiter unten noch die Rede sein wird.

Die ganze Phrase לדחֿ | ובמאי | עקבה | צלותן kann nur heissen: ‚das לדחֿ und das כם der Schutzmauer des Anbau’s‘. Dass die Inschrift so nicht begonnen haben kann, ist einleuchtend. Es ist etwa vorangegangen: ‚N. N. baute und stellte her etc.‘ Ob der Beginn der

[1] כם kommt noch vor H. 466, scheint aber = بما zu sein, ferner כמם H. 210, 3 in dunklem Zusammenhang. Hebr.-moabit. כָּמָה zu vergleichen wage ich nicht.

Inschrift auf dem abgebrochenen Theil des Steines gestanden hat oder auf einem anderen Stein, der zum selben Denkmal gehörte, lasse ich unentschieden.

וינלו | אנתהת | וקדמיאי | אהל | אמנהתן übersetzt Herr Derenbourg: *,and Yanlov, wife of* (?) *Ḳadmî'îl people of Manahat'*, indem er ינלו für ein n. pr. fem. hält und אנתהת | קדמיאל für אנתהת | וקדמיאי liest. Was der Herausgeber sich angesichts der Copie erlauben durfte, ist jetzt, nachdem der Abklatsch die Lesung der Copie bestätigt, nicht mehr zulässig. Ich halte קדמיאי für einen Dual von קדם + dem affigirten אי und übersetze:

,und es schenkten (وينالوا) die Frauen und auch die beiden Aeltesten vom Geschlechte Manahat'.

Das Object der Schenkung scheint das dunkle הנלהם in der zweiten Zeile zu sein.

Z. 1/2. Zu ואסד | סתרם | עמסמן *,and Asad of the district of Amsamân'* bemerkt der Herausgeber: After the ם which, if it be exact, should be synonym will ד̄ I read תמם ,district'. Der Abklatsch hat deutlich ሐ)Xሐ; an eine Veränderung in סתמם ist nicht zu denken. Ebensowenig darf man ם im Sinne von ד̄ nehmen. Schliesslich ist עמסמן nicht Name eines Districtes oder einer Person, sondern ist gleich عَمُّهُمَا. Die Endung סמן *(sumân* oder *sumên)* ist als Dualendung des *s*-Dialectes schon von I. H. Mordtmann (*ZDMG*. xxxiii, 493) erkannt worden. So heisst also Hal. 533, 2: מאד | בן | ארוסמן ,und von dem was er hinzufügte aus ihrer beiden Besitz'; 520, 15: יפען | והרן | ואחבט[ס]מן ,Jaf'ân und Hirrân und ihrer beiden Flachländer'; 558: מצרן | ומען | מצרן .... במהסמן ,Maṣrân und Ma'în .... mit ihrer beiden Gewässern'. Vgl. auch 457, 2 רבוסמן. Hier liegt ein neues Beispiel dieser merkwürdigen Erscheinung vor, ein weiteres findet sich in unserer Inschrift Z. 10 אסמעהסמן, endlich noch in der Inschrift von 'Obne Z. 3 | הישעאל ודוסם | ועמסמן ,Haiśa'il und Daus^m und das Volk (oder: der Oheim) von ihnen beiden'.[1] Der Dual von עמסמן bezieht sich auf die קדמיאי ,die

[1] סמן verhält sich zu sab. המי wie הִמּוֹן im Buche *Daniel* zu הִמּוֹ, hebr. הֵם, arab. هُمْ etc. Die dem סמן genau entsprechende Form müsste im Sabäischen המן lauten.

beiden Aeltesten' und bestätigt die Auffassung dieser Form als Dual. Dunkel bleibt das Wort סתרם, das von der Wurzel סתר (ستر), aber auch von תרם und סרם abgeleitet werden kann. Es scheint aber סתרם Epitheton von אסד zu sein. Ich übersetze demnach:

,und Asad סתרם, der Oheim von ihnen beiden vom Geschlechte Manahat und Jankur'.

הנלהם, das so ganz unsemitisch klingt, ist vielleicht eine Verschreibung für הנמהם (ל für מ), ein Wort, das öfter in den Inschriften vorkommt, aber seiner Bedeutung nach noch nicht bestimmt ist. Man könnte auch an eine Auslassung des Trennungsstriches denken für הן | להם ,diesen Stier' und äth. ላህም፡ vergleichen, wobei man freilich להמן erwarten müsste. Das sind jedoch Hypothesen, die als möglich angesehen, für jetzt jedoch kaum wahrscheinlich gemacht werden können.

Die Phrase: בהת̄ | בן | ד̄בחהי | יסערב | מען | ובהנתסם | אנדרר | erscheint Z. 4/5 in etwas veränderter Form:

ובהת̄ | בעת̄תר | בן | אד̄בחה | מען | ובהנתסם | אהל | יסערבן | עת̄ר | אנדרר |

Die Wurzel בהת̄ (= بهث ,gütig entgegennehmen') findet sich auch in anderen Inschriften, besonders von as-Saudâ, so Halévy 403, 5 ... יבהת̄ | ול;[1] 409, 4 יבהת̄ | שכם ,er möge die Gabe (شُكْم) gütig entgegennehmen', ferner 362, 1 | וק̊טנם | בהת̄ם | [א]נסם | כל und 592: ..בהת̄ם | דח.. ...[2]

Dem אד̄בחה (= *أُذباح oder *أُذبوح) entspricht ד̄בחהי, d. h. neben dem regelmässigen innern erscheint in der ersten Phrase der äussere Plural.

Unter בהנתסם kann man wörtlich ,die Töchter' der Minäer verstehen, das heisst Frauen und Mädchen, was hier um so wahrscheinlicher ist, als ja in der Inschrift öfters von den Frauen (אנת̄הת) Ma'ins gesprochen wird. Möglich ist aber auch, dass בהנת wie im Hebräischen בנותיה ,die Töchterstädte', die Dependenzen Ma'ins bedeute.

Thatsächlich glaube ich jetzt diese Form, *Prid.* vii, 3/4, zu erkennen: כל | ת̄עד | ראסהמן, wo ראסהמן für sonstiges ראסהמי = رأسهما, oder رؤسهما, steht.

[1] In derselben Inschrift Z. 4 kommt auch das Wort | בת̄ | (vgl. Z. 7) und Z. 2 שובן (vgl. Columne ii, Z. 2) vor.

[2] Vgl. auch noch ביבהת̄ Hal. 512, 2 = GC. 26.

An den St. const. von רבחהי schliesst sich das Imperf. יסערב als indeterminirter Relativsatz an, während das determinirte ארבחה | מען | durch den determinirten Relativsatz אהל | יסערבן[1] näher bestimmt wird. Die Form יסערבן neben יסערב beweist, dass es ein Verbum ist und nicht der Name eines Geschlechtes, wie Herr Derenbourg annimmt.[2] Was die Bedeutung betrifft, so ist ערב als synonym von והב auch sonst in den Inschriften nachweisbar; סערב heisst also: ‚geben lassen, darbringen‘.

Die dunkle Form אנדרר wird kaum was anderes sein als arab. اِنْدِرارًا* ‚in reichlicher Fülle‘ von der Wurzel دَرَّ, womit wohl die bekannte Phrase דרם | דרם[3] zusammenhängt. Freilich ist die Schreibung des א der vii. Form und das Fehlen der Mimation auffallend. Ich übersetze demnach die Phrase:

‚er nahm gütig entgegen die Opfer, welche darbrachten die Minäer und ihre Töchter in reichlicher Fülle‘

und an zweiter Stelle:

‚und es wurden gütig entgegen genommen durch die Gunst ‘Aṯtars die Opfer der Minäer und ihrer Töchter, welche darbrachten Opfer in reichlicher Fülle‘.

Der folgende Satz: יום | הלאי | בנם | אנתהתן | אן | ורדת | באנתם wiederholt sich Z. 5 in veränderter Form:

יום | הל | בנמאי | אנתהתי | תרדנן | עתתר |

Lehrreich sind dabei die stilistischen Wendungen אנתהתן | אן | ורדת (صِلَةٌ) und אנתהתי | תרדנן (صِفَةٌ) ‚die Frauen, welche niederstiegen‘. Aus der Vergleichung beider Phrasen ergibt sich: 1. dass אנתהתן (wie אנתהתי) Plural ist, 2. dass אן als Pron. relat. fem. plur. angewendet wird; 3. dass das Prädicat mit dem Subjecte im Numerus

---

[1] Ich bin mit Halévy der Ansicht, dass אהל und אהלת im Minäischen aus dem pron. rel. אל, beziehungsweise אלת zerdehnt sein können wie בהן aus בן etc. Man kann aber auch übersetzen: ‚dem Geschlechte derer, die darbrachten‘, vgl. אהל | סברר ‚Geschlecht der Frommen‘. Ueber das Wort עתר vgl. zu Z. 4.

[2] Vgl. über Imperfectformen des Causativs in Eigennamen *Sab. Denkmäler*, S. 18. Dass eine solche Form auch im Stat. demonstr. oder Energeticus vorkäme, ist mir nicht bekannt.

[3] Dieses אנדרר spricht für die, *ZDMG.* xxx, 674, versuchte Ableitung von דרם aus arab. دَرَّ gegen *Sabäische Denkmäler,* S. 61.

nicht übereinstimmen muss, auch wenn das Verbum dem Substantiv folgt. Beachtenswerth in dieser Beziehung ist auch תרדנן, welches wohl, wie auch Herr Derenbourg annimmt, gleich ist تَرِدَنَّ (Sing.), weil der Plural nach dem Arabischen und Aethiopischen يَرِدْنَ lauten müsste.[1]

Sehr schwer verständlich ist der Beginn der Phrase, wo an erster Stelle הלאי | בנם |, an zweiter Stelle הל | בנמאי steht. Dabei ist zu beachten, dass der Steinmetz Z. 5 ursprünglich 𐩨𐩬𐩣𐩿 eingemeisselt hatte und es dann in 𐩨𐩬𐩣𐩱𐩺 ausbesserte. Es ist kaum anzunehmen, dass beide Stellen richtig sind, d. h. dass an einer Stelle das Affix אי an das Verbum הל, an anderer an בנם angesetzt worden ist, vielmehr glaube ich, dass einmal eine Verschreibung vorliegt. Der schon angeführte Umstand, dass der Steinmetz 𐩨𐩬𐩣 in 𐩨𐩬𐩣𐩱𐩺 verbesserte, spricht dafür, dass dies die richtige Form und dass Z. 3 das Affix 𐩱𐩺 irrthümlicherweise dem Verbum angesetzt worden ist. Der Steinmetz hat dieses Versehen viel zu spät bemerkt und konnte nichts mehr ändern. Was nun בנם betrifft, so erkenne ich darin בן + ם = مِنْ مَا (مِمَّا) oder بِمَا,[2] das in בנמאי durch das Affix אי verstärkt ist. Zu הל ist arab. هَلَّ in der Bedeutung ‚erscheinen' zu vergleichen.[3] Die angeführten Phrasen sind daher zu übersetzen:

‚An dem Tage, an welchem er erschien unter den Frauen, welche niederstiegen mit seinem Weibe' (وَرَدْت بِأَناثه).

Wie Herr Derenbourg, Z. 3, aus באנתם machen konnte *‚with her husband'* (?), ist mir unerfindlich. Vielleicht glaubte er, dass im folgenden מתים das äth. ምት፡ (hebr. מְתִים) steckt, was er jedenfalls hätte sagen müssen. Ich fasse das Wort ganz anders auf.

---

[1] Es ist höchst unwahrscheinlich, dass das Sabäische in der Bildung der 3. Person fem. des Imperf. auf ת (תקטלנה) dem Hebräischen ähnlich sei, welches hierin selbst unter den nordsemitischen Sprachen (Aramäisch, Assyrisch) eine Ausnahme bildet. Vgl. übrigens Fr. 11, 3: | ירדנן | אסרר, *ZDMG.* xxx, 673: | יכנן | ואסקל | אתמר und besonders Fr. 56, 2: | הורד | ארגל | וכל.

[2] Ueber analoge Bildungen כמו = كما; בם = بِما; בנמו = مِمّا; עִירמו = غيرما habe ich zu Lang. 14 gehandelt.

[3] Aethiopisches ሀለወ ‚sein' zu vergleichen scheint mir allzu gewagt.

Soweit ich diese dunklen Stellen verstehe, scheinen sie mir ein dunkles Mysterium der sabäischen Religion zu enthüllen. Es ist meines Erachtens die Rede von einer Procession, welche die Frauen von Ma'în nach einem Heiligthum des 'Aṯtar unternommen haben. 'Aṯtar ist bekanntlich nur bei den Sabäern eine männliche Gottheit, während er sonst bei allen semitischen Völkern als weibliche Gottheit figurirt. Er scheint aber auch bei den Minäern eine weibliche Hälfte gehabt zu haben. Die Frauen von Ma'în pilgerten zu einem bestimmten Heiligthum des 'Aṯtar und brachten ihm in Procession sein Weib. Dies, glaube ich, ist der Sinn der besprochenen Phrase. Es wird diese Auffassung bestätigt durch die zweite Stelle Z. 5—6: יום | הל | בנמאי | אנתתהי | תרדנן | עתתר | אן | תאנתנן | יומם | תרד | דת | תאנת | עתתר

,an dem Tage, da er erschien unter den Frauen, welche hinunter kamen zu 'Aṯtar, damit sie (ihn) mit einem Weib versehen (ان تُؤَنِّثْنَ), an dem Tage, da niederstieg die Inhaberin der Weiblichkeit des 'Aṯtar' (ذات تأنيت عثتر), d. h. die Trägerin des weiblichen Princips des 'Aṯtar.

Z. 3/4: | ישקן | אן | סתמטא | לאי | דבחם | ונמי | עתר | תרד | מתים übersetzt Herr Derenbourg: *,to bring the stumbling and growing part of her sacrifices so that . . .'*[1] תרד = تَرِدُ kann nicht heissen *,to bring'*, wenn darauf kein ב folgt, sondern muss bedeuten ,niedersteigen, kommen'. Was unter dem ,stumbling part' strauchelnden Theil eines Opfers zu verstehen ist, weiss ich nicht. Ich übersetze diese Stelle:

,So oft sie[2] (متاما) kam, wurden reich und viel gemacht seine Opfer, soviel man im Stande war, zusammenzubringen.'

Dieser Satz begründet, warum er ('Aṯtar) gütig entgegengenommen die Opfer der Frauen von Ma'în, weil in der Zeit, in der ihn seine weibliche Hälfte besuchte, zahlreiche Opfer ihr zu Ehren dargebracht zu werden pflegten.

Im Einzelnen habe ich noch folgendes hinzuzufügen:

עתר halte ich nicht gleich arab. عثر ,straucheln', was hier keinen Sinn gibt, sondern für ein synonymes Verb von נמי ,vermehren, zu-

[1] Im Commentar fügt er hinzu: ,that is to say, all his sacrifices.'

[2] Nämlich: die weibliche Aṯtar.

nehmen‘. Wir haben also hier die durch hebr. עשר, aram. עתר ‚reich sein‘ für das Südsemitische postulirte Wurzel.

לאי ist eine durch das Affix אי verstärkte Form der Präposition ל.

סתמטֿא ist eine x. Form der Wurzel מטֿא, die hebr. מָצָא, aram. מְטָא, entspricht. Daneben scheinen allerdings noch zwei Reihen, מָצָא, מְצָא, *مَصَّا und aram. מְטָא, arab. مطا (sab. מטו, äth. መጠወ፡) existirt zu haben.

ישקן ist Imperfectum von ושק (= وسق). Das Verbum kommt noch vor: Hal. 384, 5: ׀ בישק ׀ שכלם;[1] 386, 1: ׀ הנמה ׀ ישק[י; 386, 4: ׀ ושק . . שכמ ׀ ווס ׀ ישק; 404, 4: . לישק ׀ וממכן, aber durchwegs an fragmentirten und dunklen Stellen.

Z. 6. אן = أَنْ ‚damit, dass‘ erscheint hier zum ersten Mal, wogegen es aber Z. 3 pron. relat. ist. Auffallend ist auch, dass Z. 4 הן im gleichen Sinn wie hier אן vorkommt.

Für יומם würde man erwarten יום (ohne Mimation); es scheint aber ein Seitenstück zu מתים (مَثَّا), Z. 3, zu sein, also = يَوْمَمًا.

דח. Auf dem Steine steht ⊟; der Steinmetz hat das irrthümlich eingemeisselte ⊓ in Ħ verbessert. Man kann allerdings auch das Gegentheil annehmen, dass er Ħ in ⊓ verändert hat; es müsste dann aber auch X⊓ für X♀⊓ geschrieben worden sein, was auf minäischen Inschriften sonst nicht nachweisbar ist.

Z. 7. בצלתן ist, entgegen der Annahme Derenbourg's, entweder defectiv oder irrthümlich geschrieben für בצלותן. Dafür spricht die häufig wiederkehrende Phrase בצלותן ׀ כם ׀ ננו.

בתֿ kommt noch vor Hal. 403, 3: וארבע ׀ בן ׀ חֿבתתן ׀ בתֿ ׀ אה und vielleicht auch 542, 3 . . . בן ׀ דבתֿ, ist aber überall dunkel. Arabisch بثّ gibt an unserer Stelle keinen guten Sinn.

Zu לגזז ist Hal. 253, 4—5, ללז ׀ דֿ . . . פתחן zu vergleichen, wo vielleicht לגזֿ für ללז gelesen werden muss.

Die Leseart ЧoⅢ steht fest und darf nicht in Ч♀Ⅲ verändert werden. Anstatt der ‚six votive monuments in *clay*‘ wird man etwa ‚sechs Durchbohrungen‘ zu übersetzen haben, was zum לגזז ‚perforate‘ wohl passen würde.

[1] Nach 386, 4 ist vielleicht שׂכמם zu lesen. Vgl. jedoch ׀ לישק ׀ [? שׂ] כלם ׀ ביחר Hal. 404, 4/5.

ד̄אתֿרת (so ist zu lesen, nicht ד̄אירת!) übersetze ich ‚als ein Denkmal‘, indem ich arab. أُثْرَةٌ und مآثر اليمن bei Hamdâni vergleiche. Aehnlich wird אתֿרת | שועניהן, Hal. 374, 3 und 401, 3 zu erklären sein.[1]

Z. 8. ד̄כברם | הופאל | ד̄וכל | קדמן | übersetzt Herr Derenboutg ‚*who was the minister of Hauf'îl master of Ḳadumân*‘ und fügt erklärend hinzu: ד̄וכל = الذى وكيل. Eine Vergleichung aller Stellen wird Herrn Derenbourg überzeugen, dass וכל n. loci oder Name eines Stammes ist. Er wird finden, dass z. B. Hal. 243, 4 ff. drei Männer den Beinamen ד̄וכל haben: 1. אוסם | בן . . טאל | ד̄וכל, 2. מתען | בן | חמם | ד̄וכל, 3. בסל | בן | לחין | ד̄וכל. Umgekehrt ist קדמן hier nicht n. loci und hat mit قُدْمان nichts gemein; es ist Appellativum. Ich übersetze daher:

‚als ein Denkmal des Fürsten Haufâ'îl von Wakîl, des Häuptlings‘.

In der Auffassung des folgenden כברם | סמעם stimme ich Derenbourg nicht bei, kann aber vorderhand keine mir zusagende Erklärung geben; ebenso ist mir der Sinn von סמעי in der folgenden Zeile unsicher.

Z. 9 וסתוקה ist x. Form von وقه, also = واستوقه (nicht واستوقى!).

Herr Derenbourg scheint von der Voraussetzung auszugehen, dass im Minäischen ה für י eintritt, wie im Hebräischen in den Verben tertiae *w* und *j*. Er hält deswegen סתוקה = استوقى, ferner GC. 2, 2 בנה = بنى und daselbst Z. 7 עתנה = اعتنى. Ich kann jedoch dieser Annahme nicht beistimmen. Für בנה der Copie ist einfach בני zu lesen, wie der Abklatsch deutlich zeigt. Das ה von עתנה ist nicht sicher; es ist entweder עתני zu lesen oder von der Wurzel עתן abzuleiten.

Z. 10 Anfang ergänze ich mit voller Sicherheit: [ו]ד̄נג[ר | ורפון, das sind die beiden Beinamen der früher genannten Ja'ûs'il b. Scharḥ und Ja'ûs'il b. Hanî'. Herr Derenbourg hat mit Recht das |ΥΟΨ8Π der Copie in ΨΟΨ⅄Π verbessert, obgleich der Abklatsch nur das obere Ringelchen des Buchstaben erkennen lässt und also graphisch beide Lesearten zulässig wären. Dagegen hat er nicht das Richtige getroffen, wenn er für אסמעהסמן das schon Z. 2 vorkommende עמסמן

[1] Vgl. auch באתֿרה | ד̄ריכן GC. 6, 2.

lesen möchte. אסמעהסמן steht deutlich auf dem Abklatsch und wird durch die Parallelstelle Hal. 199, 6 בחדית | צחף | אסמעהם vollkommen gesichert. Das Suffix סמן bezieht sich auf die beiden Ja'ûs'il, von denen die Rede war.

Die Schlussworte lauten nach der Copie |♀◊··|ᛋY·ᚻ◊○Φ. Die Stelle ist sehr undeutlich, ich glaube aber |♀◊·|ᛋY|◊ΦΦ zu erkennen, d. h. dass zwischen Y und ◊ nur ein Buchstabe steht, der möglicher Weise ᚺ ist, ferner, dass zwischen dem Trennungsstriche und ◊ nur ein Buchstabe fehlt. Wenn ich richtig lese, darf man vielleicht ergänzen ו[ו]פסהן | [ו]ופי | = وَوَفّهُنّ وَفًى oder وعَفّهُنّ عفى ,er verleihe ihnen (den Frauen) Heil oder Verzeihung'. Der Ausfall des *j* von ופי oder עפי wäre nicht auffallend, wohl aber die Endung סהן für הסן (= هُنّ), die man nach Analogie von הם (= ه) und הסם (= هُمْ) erwarten müsste. Hier schliesst mitten in der Zeile die erste Columne der Inschrift.

Die zweite Columne, aus sieben Zeilen in grösserer Schrift bestehend, enthielt, wie schon der Herausgeber erkannt hat, die übliche Fluchform. Sie ist leider sehr zerstört, so dass vorderhand an eine Herstellung nicht zu denken ist. Nach Analogie der übrigen Fluchformeln darf man annehmen, dass dieselbe mit dem stereotypen ותתד.. begonnen hat. Da die erste Zeile mit Ψ[Π̇♦]♀Ħ|ᛋΠ[1] (= مِنّ الذى يقتّبح) beginnt, so scheint hierin eine weitere Bestätigung meiner Annahme zu liegen, dass der Stein oben abgebrochen ist.

Z. 2. פרץ̄ kommt vor *ZDMG.* xxxiii, 490; zu שובן vgl. Hal. 403, 2 und das n. pron. שובתם 176, 1.

Z. 3 ist wohl ק[רא zu ergänzen und mit קראן in der folgenden Zeile zu verbinden.

Z. 6. Die Wendung ול | יהב kommt noch vor H. 259, 3. 403, 1. 447, 1, 3.

Z. 7 ist nach Hal. 384, 1 zu ergänzen: קרשן | בושו[ר]. Vgl. auch Hal. 598, 6 [ק]רשן | בממפתן und 404, 3 דביתן | קר..

[1] Möglich ist auch בן | די[רב]ח zu ergänzen.

III (= GC. II = Hal. 238).

Diese Inschrift stammt aus Maʿîn und ist 0,60 M. lang, 0,29 M. breit.

1 [South Arabian script] 1
2 [South Arabian script] 2
3 [South Arabian script] 3
4 [South Arabian script] 4
5 [South Arabian script] 5
6 [South Arabian script] 6
7 [South Arabian script] 7
8 [South Arabian script] 8
9 [South Arabian script] 9
10 [South Arabian script] 10

---

[1] Copie [South Arabian script]. — [2] Copie [South Arabian script], Derenbourg [South Arabian script]. — [3] Copie [South Arabian script]. — [4] Copie [South Arabian script]. — [5] Copie [South Arabian script]. — [6] Copie [South Arabian script]. — [7] Copie [South Arabian script]. — [8] Copie [South Arabian script]. — [9] Fehlt in der Copie. — [10] Copie [South Arabian script]. — [11] Copie [South Arabian script]. — [12] Copie [South Arabian script]. — [13] Copie [South Arabian script]. — [14] Copie [South Arabian script]. — [15] Copie [South Arabian script].

Z. 1. Zu ··Φ1ΠΠ ist vielleicht HAL. 465, 1 XᛘΦ1ΠᛘИYΠ zu vergleichen. Wahrscheinlich ist letzteres jedoch für XᛘΦΠ|ᛘИYΠ verschrieben. Die Uebersetzung ‚people of Maryab descendents of‘ hat nun zu entfallen, ebenso ist die Ergänzung am Schluss der Zeile פתחן | יומנת | פתחן unzulässig. Die Lücke ist nach HAL. 237. 374. 401 auszufüllen: [שכן | פת]ח | וסתֿב.

Auf das dunkle שכאי, das aber nicht ‚der Name eines Gottes‘ ist, folgt noch ziemlich deutlich יומה | הן |, ähnlich wie HAL. 237, 7: שכאי | יומה | הנחפש | (wofür möglicherweise הן | חפש verbessert werden kann).[1]

Z. 2. בני | ועֿות | וסעדֿב halte ich für Perfecta, nicht für Infinitive. Die Uebersetzung von מחול ‚sacred ground‘ ist unzulässig, weil OM. 31 von der Herstellung von vier מחולת gesprochen wird. Die Bedeutung ‚Rundsäule‘ scheint mir noch am passendsten. Dass טֿלתן von צלותן zu trennen ist, glaube ich jetzt auch. Die Ergänzung ע[ממסמן] wird Herr DERENBOURG nach dem, was ich oben zu II, 2 über dieses Wort gesagt, wohl fallen lassen.

Z. 3 ist am Ende der Zeile vielleicht מבניה | שו[נן] (vgl. Z. 8) zu ergänzen.

Z. 4. Zu וסעדֿב | צלותן | ומחול | טֿלתן | ואסקפם | vgl. HAL. 465, 3 כל | ת[על]לי | חֿבל | und daselbst Z. 6 סקף | ובינת | אתחן | ועללי | וסע[דֿ]ב | כל | דֿחבל | בסקפה, wobei עללי vielleicht טֿלת dem Sinne nach entspricht. טֿלת ist gleich ظُلّة, aram. טְלָלָא Bedachung, Decke. Demnach ist die Stelle zu übersetzen:

‚Und er stellte her den Anbau und die Rundsäulen der Decke und ihre Bedachungen.‘

Damit ist zu vergleichen die palmyrenische Inschrift an der Säulenhalle, VOGÜÉ 8, 4: עמודין שתא | ושריתהון | ותטלילהון ‚sechs Säulen mit ihren Balken und Architraven‘.

Z. 5. Zur Lesung טבן | מען vgl. GC. 18, 3 טבנה | מ[ו]ען und daselbst Z. 5 שימהי | וטבנה | מען.

[1] Vielleicht ist auch GC. 33, 5 zu lesen [ש]כאי | יומה | [הן]. Zwischen Φ und ⴼ hat, wie ich auf dem Abklatsch sehe, ein Buchstabe gestanden. Ich glaube ≷ zu erkennen.

Z. 6 steht deutlich: והמאי | דֿינצו | או | דֿיחבל |. Die Verbesserung in דינצֿע ist bei der Deutlichkeit des Abklatsches unzulässig; es ist mit dem hebräischen נצה ‚zerstören‘ und arab. نضو ‚trivit‘ zusammenzustellen. Ich übersetze: ‚und wenn jemand verwüstet oder zerstört‘. המאי ist gleich הֿם + dem Affix אי und entspricht hebr. אִם, äth. እመ. Es scheint ohne Affix vorzukommen Hal. 345, 4: והם | ימאן; 344, 18—19: והם | י הוכבן; 152, 5: והם | לם | ידמו | ליטֿלען | חֿמם | אסלעם und 446, 2: והם | יסתאיו |. Die ganze Wendung והמאי – או entspricht äth. እመኒ — እው, *sive* — *sive*, so dass man fast geneigt ist, in אי ein ähnliches Affix zu erkennen, wie im äth. ኒ. Eine Zusammenstellung aller Fälle mit dem affigirten אי wird aber zeigen, dass damit das Räthsel dieses Affixes noch nicht ganz gelöst ist.

Das Affix kommt vor:

1. An Substantiven im Stat. constr. GC. 1, 1 (Saudâ) וקדמיאי | אהל | אמנהתן ‚und auch die beiden Aeltesten vom Geschlechte Manahat‘; daselbst: לדחֿ | ובמאי | עקבה | צלותן ‚das לדחֿ und auch das בם der Schutzmauer des Anbaues‘; daselbst Z. 6: וסאראי | דֿננו | כסם | בצלתן ‚und auch die Uebrigen . . .‘.

2. An Substantiven mit Mimation, GC. 18, 3 (Saudâ) בביתה | עתֿתר | דֿקבֿץ | בחדֿיתם | ואחלימאי | טבנה | מ]ען ‚im Tempel des ʻAṯtar von Qabaḍ, ihm gegenüber und die אחלים (Plur. von חלי) . . . von Maʻîn‘; daselbst Z. 4: חדֿיתם | ואחלימאי | שימהי | וטבנה | מען. Ebenso steht daselbst ווּפימאי (= ופים + אי) leider in dunklem Zusammenhang.

3. An Partikeln, wie in dem angeführten המאי.

4. An Präpositionen:

a) an ל, GC. 1, 4: לאי | סתמטֿא | אן | ישקן; ferner GC. 2, 5 (= Hal. 238): לאי | יבני | טבן | מען;

b) an כ, Hal. 374 und 401 (Saudâ): כאי | אתֿרת (vgl. Hal. 228, 3: כי) und vielleicht GC. 18, 7: כאיהן | ינשא | ותֿתֿב | (so ist zu lesen für וצתֿב der Copie. תֿתֿב ist durch Assimilirung entstanden aus סתֿב);

c) an בנם (= مِمَّا), GC. 1, 5: יום | הל | בנמאי | אנתֿהתן (vgl. jedoch Zeile 3).

Ob in dem dunklen שבאי, Hal. 238 (= GC. 2), 237, 7 und GC. 33, 5 das Affix אי steckt, wage ich nicht zu behaupten, möchte es aber

vermuthen. Alle hier angeführten Stellen finden sich in Inschriften aus Saudâ oder Ma'în. In Inschriften anderer Provenienz ist diese Erscheinung nicht nachgewiesen.

Z. 7. Ueber עתנה = اعتنى vgl. oben zu 2, 9. Am Ende der Zeile lese ich mit ziemlicher Sicherheit: בני | ולען | ועות, woraus man schliessen kann, dass לען synonym sei mit בני ,bauen' und nicht ,territory' bedeutet.

Z. 8. Ich glaube nicht, dass שכר Name einer Stadt sei, sondern halte meine, *ZDMG.* xxx, 701, gegebene Uebersetzung von שכר | ופא aufrecht.

(Fortsetzung folgt.)

A brief account of Hêmachandras Sanskrit Grammar.

By

F. Kielhorn.

In my opinion, the history of Indian Grammar, so far as it is likely to interest European scholars generally, closes with the works of Pâṇini, Kâtyâyana, and Patañjali. Excepting perhaps Bhartṛihari, later grammarians have added little of importance to what those great scholars had achieved before them. Far from attempting to build up systems of their own by an examination of the facts of the language, as observable in the works of Sanskṛit literature, they unhesitatingly have accepted the teachings of their predecessors, even where the usage of their own time had ceased to observe them. Their aim was, not, to adapt the rules of those that went before them to the changed conditions of the language, but mainly, each after his own fashion to rearrange those rules, and to alter their wording and terminology. Nevertheless, for the student of grammar their works, based as they are on Pâṇini, and showing what meaning his rules were understood to convey, are not without importance; nor could those who would expound the ground-work of the Hindû science of grammar, neglect them altogether with impunity.

Unfortunately, few of the later grammars are as yet accessible in printed editions; and of some of the most valuable, such as those of Chandra and Śâkaṭâyana, even MSS. are exceedingly rare. The case stands somewhat better with the grammar of Hêmachandra,

of which, at the suggestion of the Editors of this Journal, I have compiled the following brief account from MSS. in my possession.

The *Siddha-Hêmachandrâbhidhâna-svôpajña-Śabdânuśâsana* contains eight Adhyâyas of which the last, with which we have no concern here, treats of the Prâkṛit dialects and has been edited both in Europe and in India. The Sanskṛit language is treated of in the first seven Adhyâyas, each of which is subdivided into four Pâdas, with a total of 3563 Sûtras. In them the arrangement of the matter is as follows:

Adhy. i., Pâda 1; 42 Sûtras: *Saṁjñâ*-rules. (Some MSS. give, as part of the commentary, the whole of the *Liṅgânuśâsana* after Sûtra 29).

Pâda 2; 41 Sûtras: *Saṁdhi* of vowels.

Pâda 3; 65 Sûtras: *Saṁdhi* of consonants.

Pâda 4; 93 Sûtras: Declension.

Adhy. ii., Pâda 1; 118 Sûtras: Declension continued, intermixed with rules of internal *Saṁdhi*.

Pâda 2; 124 Sûtras: Syntax of the cases *(Kâraka-prakaraṇa)*.

Pâda 3; 105 Sûtras: Changes of *Visarga* or *r* before *k, kh, p, ph* to *s* or *sh;* substitution of *sh* for *s,* of *ṇ* for *n,* of *l* for *r,* and of *v* for *p.* [= P. viii, 3, 39 etc. and viii, 4, 1 etc.].

Pâda 4; 113 Sûtras: Formation of feminine bases (*Strî-pratyaya-prakaraṇa)*. Changes of finals of bases before feminine and *Taddhita*-suffixes, in the formation of masculine and neuter bases, and in compounds before an *uttarapada.*

Adhy. iii., Pâda 1; 163 Sûtras: *Upasargas, Gatis,* Compounds *(Samâsa-prakaraṇa),* and *Êkaśêsha.*

Pâda 2; 155 Sûtras: Terminations retained in compounds etc.; *Puṁvadbhâva*; substitutions in compounds and before *Taddhita*-suffixes etc.

Pâda 3; 108 Sûtras: Explanation of certain technical terms used in conjugation (*Vṛiddhi*, *Guṇa, Dhâtu, dâ, Vartamânâ* etc.); employment of the *Âtmanêpada* and *Parasmaipada.*

Pâda 4; 94 Sûtras: Derivative verbal suffixes; *Vikaraṇas.*

Adhy. iv., Pâda 1; 121 Sûtras: Rules of reduplication; Samprasâraṇa and other changes in roots; change of final *ch* and *j* to *k* and *g*.

Pâda 2; 123 Sûtras: Changes of roots before causal and other suffixes, and changes of suffixes and terminations after roots. (Past Pass. Pple in *ta* and *na.*)

Pâda 3; 115 Sûtras: Substitution of Guṇa and Vṛiddhi, and other changes in verbal bases.

Pâda 4; 122 Sûtras: Substitutions for roots; the augment, intermediate *i*, insertion of a nasal etc.

Adhy. v., Pâda 1; 174 Sûtras: *Kṛit*-suffixes, beginning with the *kṛitya.*

Pâda 2; 93 Sûtras: *Kṛit*-suffixes continued; use of the Past and Present tenses. (The last Sûtra is *uṇâdayaḥ,* and after it all the Uṇâdi-sûtras, to the number of 1001, are given as part of the commentary).

Pâda 3; 141 Sûtras: *Kṛit*-suffixes continued; use of the Future and other tenses.

Pâda 4; 90 Sûtras: *Kṛit*-Suffixes continued; use of the Gerunds and the Infinitive.

Adhy. vi., Pâda 1; 143 Sûtras: *Taddhita*-suffixes; (explanation of the technical terms *Vṛiddha* and *Yuvan; du = vṛiddha; dri = tadrâja).*

Pâda 2; 144 Sûtras: *Taddhita*-suffixes continued; (Sûtra 1, *râgâṭ ṭô raktê* = P. iv, 2, 1).

Pâda 3; 219 Sûtras: *Taddhita*-suffixes continued; (Sûtra 1, *śêshê* = P. iv, 2, 92).

Pâda 4; 185 Sûtras: *Taddhita*-suffixes continued; (Sûtra 1, *ikaṇ;* 2, *têna jitajayaddîvyatkhanatsu* = P. iv, 4, 1 and 2).

Adhy. vii., Pâda 1; 196 Sûtras: *Taddhita*-suffixes continued; (Sûtra 1, *yaḥ*; 2, *vahati rathayugaprâsaṅgât* = P. iv, 4, 76).

Pâda 2; 172 Sûtras: *Taddhita*-suffixes continued; (Sûtra 1, *tad asyâsty asminn iti matuḥ* = P. v, 2, 94).

Pâda 3; 182 Sûtras: *Taddhita-* and (69—182) *Samâsânta-*suffixes; (Sûtra 1, *prakritê mayaṭ* = P. v, 4, 21; 69, *samâsântaḥ* = P. v, 4, 68).

Pâda 4; 122 Sûtras: Changes of bases before *Taddhita-*suffixes; doubling of words or bases, and *Pluti* (72—103); *Paribhâshâs* (104—122).

From this summary it will appear that, speaking generally, Hêmachandra has treated his subject under the five heads of 1) Rules of euphony, 2) Declension (including the formation of feminine bases and compounds, and the syntax of the cases), 3) Conjugation, 4) Primary Suffixes (including the syntax of tenses, moods etc.), and 5) Secondary Suffixes. From the learner's point of view such an arrangement must have been a decided improvement on that adopted by Śâkaṭâyana, not to mention Chandra and Pâṇini, and must have gone far to secure for Hêmachandra's work the title of a practical grammar. — Like Chandra and Śâkaṭâyana, Hêmachandra has omitted all rules concerning the Vêdic idiom, and similarly, he nowhere has alluded to the accent. For the rest, he has collected in his work, in the fullest possible manner, the rules contained in the grammars of his predecessors, and sometimes even added to them.

The practical character of Hêmachandra's grammar is shown also by the manner in which he chooses his technical terms. On the whole, he may be said to be averse to the employment of artificial symbols, and to give the preference to *anvartha saṁjñâs, i. e.* such terms as are employed in accordance with the etymological meaning which they happen to convey. Unlike Pâṇini, Chandra, and Śâkaṭâyana, he has no Pratyâhâra-sûtras, and he therefore, instead of using Pratyâhâras, such as *ach, ich, ak, êch, hal* etc., employs the easily understood terms *svara, nâmin, samâna, saṁdhyakshara, vyañjana, aghôsha, ghôshavat,* and *antaḥsthâ.* All these are explained in the first chapter of his work, in which he also defines the terms *hrasva, dîrgha, pluta, anusvâra, visarga, dhuṭ* (denoting all the consonants except nasals and semivowels), *varga, śiṭ* (a collective term for the *anusvâra, visarga, jihvâmûlîya, upadhmânîya,* and the three sibilants

ś, sh, and *s*), *sva* (= *savarṇa*), *prathamâ* etc., *vibhakti, pada, vâkya, nâman* (= *prâtipadika*), *ghuṭ* (= *sarvanâmasthâna*), *avyaya, it, pratyaya,* and tells us that certain words such as *bahu, gaṇa* etc. are treated *saṁkhyâvat, i. e.* like numerals. In the second chapter of Adhy. III. he moreover explains the terms *vṛiddhi, guṇa, dhâtu, dâ* (denoting the roots *dâ, dhâ* and others which by Pâṇini are termed *ghu*), and the ten terms *vartamânâ* (Pres.), *parôkshâ* (Perf.), *śvastanî* (Periph. Fut.), *bhavishyantî* (Simple Fut.), *pañchamî* (Imp.), *hyastanî* (Imperf.), *saptamî* (Pot.), *adyatanî* (Aor.), *kriyâtipatti* (Condit.), and *âśish* (Bened.), most of which at once suggest the principal meanings of the tenses and moods of which they denote the terminations. Besides, in Adhy. VI., Pâda 1, he has occasion to define the terms *yuvan* and *vṛiddha, du* (= Pâṇini's *vṛiddha*), and *dri* (= *tadrâja*). In addition to all these he employs a large number of other well-known and generally used terms, such as *saṁyôga, kartṛi, karman* etc., *parasmaipada, âtmanêpada, samâsa, dvandva, tatpurusha* etc., *kṛit, kṛitya, taddhita, upasarga, gati, lôpa* and others, some of which needed no special definition, because, by the rule 3 '*lôkât*' of Hêmachandra's work, terms generally used in ordinary life or by grammarians were to have in his grammar the same meaning which they convey elsewhere.

By far the greater number of the above-mentioned terms have been taken from the *Kâtantra,* while for a few only, such as *sva* and *du,* Hêmachandra is indebted to Śâkaṭâyana. Like Śâkaṭâyana, Hêmachandra avoids terms such as *upadhâ, ṭi, pragṛihya, samprasâraṇa, sarvanâman* and *nipâta* (for which he always has *sarvâdi* and *châdi*), *karmapravachanîya, sambuddhi, abhyâsa* and *abhyasta, aṅga* and *bha,* and *asiddha;* and like him, he *e. g.* uses *anâpya* and *sâpya* for *akarmaka* and *sakarmaka, nâmni* instead of *saṁjñâyâm,* and employs, in such rules as *ṅasô 'patyê, râgâṭ ṭô raktê, amô 'dhikṛitya granthê* the technical case-terminations instead of the terms *shashṭhî* or *shashṭhyanta, tṛitîyâ* or *tṛitîyânta* etc.

As regards the employment of Anubandhas, Hêmachandra may in general be said to have followed Pâṇini, though, here too, he has tried to simplify matters. Not taking any account of the accent,

he would naturally omit those Anubhandhas which were meant merely to indicate the accent of words. Occasionally, when such Anubandhas have nevertheless been made use of, a different meaning has been assigned to them. Thus Hêmachandra follows Śâkaṭâyana in attaching to suffixes the Anubandha *l*, to show that the nouns formed by such suffixes are feminine; *(khalâdibhyô lin, khalinî)*. And similarly, by attaching to a secondary suffix the Anubandha *p*, he indicates that before such suffix the original base takes its masculine form; *(avyajât thyap, ajâbhyô hitâ ajathyâ)*. But differing from both Pâṇini and Śâkatâyana, he *e. g.* omits the three Anubandhas *ṭ, k,* and *m,* which in the *Ashṭâdhyâyî* and the *Śâkaṭâyana-vyâkaraṇa* are attached to augments, to indicate where those augments are to be added, just as he differs from them in employing the full suffixes *îna, ika, âyana* etc. instead of the artificial symbols *kha, ṭha, pha* etc. On the other hand, while Śâkaṭâyana, like the author of the *Kâtantra,* seriatim enumerates all the *aniṭ* roots, Hêmachandra introduces the new Anubandha Anusvâra, and thus gives to Pâṇini's rule vii., 2, 12 *êkâcha upadêśê 'nudâttât* the wording *êkasvarâd anusvârêtaḥ,* meaning, that the intermediate *i* is not used after monosyllabic roots having Anusvâra for their Anubandha *(e. g. pâṁ pâtum)*. In these and similar innovations which it would be tedious to enumerate, there is much that would recommend itself to a beginner and contribute to make Hêmachandra's grammar a popular handbook.

In the technical structure of his rules also Hêmachandra follows the principles laid down by Pâṇini, and the Paribhâshâs collected at the end of his work are therefore exactly those which we meet with in the *Ashṭâdhyâyî* and the *Mahâbhâshya,* although their wording proves them to have been taken more immediately from the grammar of Śâkatâyana. To any one familiar with Pâṇini's system, the explanation of Hêmachandra's rules would offer little difficulty, even were they not accompanied by a full and lucid commentary.

Hêmachandra neither in the text of his Sûtras nor, so far as I have observed, in the commentary appended to them, anywhere quotes other grammarians by name, and in the Sûtras he only once

introduces the opinion of others by the vague term *Êkêshâm*. But notwithstanding his silence regarding his predecessors, there can in my opinion be no doubt that the grammarian, to whom he was indebted more than to any other, is Śâkaṭâyana. In fact, making allowance for a somewhat different arrangement of the matter, for the adoption of many technical terms of the *Kâtantra* grammar, and for some discrepancies or innovations in the use of Anubandhas, Hêmachandra's work can hardly be called anything but an amended version of Śâkaṭâyana's work. To show this in detail, it would be necessary to do here, what I have done for my own use, *i. e.* to put side by side corresponding portions of both grammars. As this is impossible, I can only say that a large number of rules is literally the same in both works, and that many other rules of Śâkaṭâyana's have been altered so slightly by Hêmachandra as clearly to indicate the source from which he had taken them. It is hardly necessary to add that, for these reasons, Hêmachandra's work would render very valuable services in an edition of the *Śâkaṭâyana-vyâkaraṇa,* which, with the help thus afforded, it would indeed be possible to prepare even from the very inferior MSS. that have hitherto been discovered.

Admitting that Hêmachandra's grammar is by no means an original work, I nevertheless venture to call it the best grammar of the Indian middle-ages. Its author has carefully brought together the materials contained in the works of his predecessors, and by a judicious arrangement of the matter and a sparing employment of artificial symbols he undoubtedly has facilitated the study of Sanskṛit among his countrymen. May these lines induce their descendants to furnish us soon with an edition of it, such as it deserves!

Zwei koptische Verkaufsurkunden.

Von

J. Krall.

I.

Die nachfolgenden koptischen Papyrus wurden auf seiner Reise nach Aegypten 1866 von Prof. Reinisch erworben, dem ich für die Ueberlassung der Publication derselben zu besonderem Danke verpflichtet bin.

Auf den ersten Blick erkennt man, dass diese Papyrus zu der grossen Gruppe von thebanischen Papyrus gehörten, welche einen Bestandtheil der Bibliothek[1] eines der Klöster des in der Nähe der alten Nekropole der Sotemôš von Theben entstandenen Kastron ϫⲏⲙⲉ bildeten. Sie sind beide trotz ihrer bedeutenden Länge unvollständig. Der eine, Papyrus *A*, misst 108^{cm} in der Länge, 14^{cm} in der Breite, die Selisbreite ist bald 16, bald 21^{cm}, die Maasse des anderen sind 73^{cm} Länge und 34—35^{cm} Breite, die Selisbreite ist 17^{cm}. In seinem ursprünglichen Zustande wird der Papyrus *A* dem in der *Aegypt. Zeitschrift* 1884, S. 142 ff. mitgetheilten Berliner Papyrus von 1·58^{cm} Länge nicht viel nachgestanden haben. Bemerkenswerth ist die Grösse

[1] Ueber Klosterbibliotheken als Aufbewahrungsort von Rechtsurkunden vgl. *Mittheilungen aus der Sammlung des Papyrus Erzherzog Rainer,* II, S. 45 und kopt. Papyrus von Bulak Nr. 9: ⲁⲓⲥⲙⲛ ⲡⲉⲓϫⲱⲣⲉⲁⲥⲧⲓⲕⲟⲛ ⲁⲓⲧⲁⲁϥ ⲙⲡⲉⲛⲉⲓⲱⲧ ⲡⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲙⲛ ⲡⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲟⲥ ⲧⲁⲣⲉϥⲕⲁⲁϥ ϩⲛ ⲧⲃⲓⲃⲗⲓⲱⲑⲏⲕⲏ ⲙⲡⲙⲟⲛⲁⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ‚ich habe festgestellt diese Schenkungsurkunde, ich habe sie unserem Vater, dem Bischof und Oikonomos gegeben, damit er sie in der Bibliothek des heiligen Klosters deponire‘.

dieser thebanischen Papyrus im Verhältniss zu den gleichzeitigen Faijûmer und Schmûner Rechtsurkunden. Von den weitschweifigen Formeln, welche den grössten Theil der thebanischen Papyrus füllen, zeigen die ganz oder nur fragmentarisch erhaltenen Stücke der erzherzoglichen Sammlung keine Spur, wie ich denn auch kein einziges koptisches Stück gefunden habe, welches auch nur annähernd einem Stücke von den Dimensionen der thebanischen angehört haben kann. Auf andere locale Unterschiede in der Form der Urkunden wurde bereits hingewiesen.[1]

Inhaltlich sind die nachfolgenden Papyrus im wesentlichen nur Dubletten der bereits publicierten.[2] Neu sind die Namen der Parteien, der Zeugen, die Grenzen der Verkaufsobjecte. Bei diesen thebanischen Papyrus fällt, im Gegensatze zu den Faijûmer und Schmûner Papyrus, der verhältnissmässig bedeutende Bestand alter, von dem Heidenthum überkommener Namen und namentlich der Mangel an arabischen Namen auf. Das Fortleben von Erinnerungen an die heidnische grosse Vergangenheit ist gerade an der Stätte des alten Theben begreiflich genug.

Die Zeit der Niederschrift dieser thebanischen Papyrus ist das II. Jahrhundert der Hidschra. Auf eine Reihe von Zusammenhängen in den Namen der Zeugen und Klostervorsteher hat Ciasca in seinem Commentare zu den Papyrus von Bulak und der Propaganda recht schön aufmerksam gemacht.[3] Es liegt kein Grund vor, irgend eines der Stücke der ganzen Reihe dem I. Jahrhunderte oder gar der vorarabischen Zeit zuzuweisen. Die Argumente, welche aus der Erwähnung eines ⲇⲟⲩⲝ in dem Berliner Papyrus für das höhere Alter dieses Papyrus abgeleitet wurden, glaube ich an anderer Stelle entkräftet zu haben.[4] Speciell die nachfolgenden Papyrus zeigen eine

---

[1] *Mittheilungen,* a. a. O., S. 46 ff.

[2] Papyrus von Bulak: *Études égyptologiques,* V; Papyrus von Berlin: *Aegyptische Zeitschrift,* 1884, S. 140 ff.; Papyrus des British Museum: *Revue égyptologique,* I, S. 101 ff.; Papyrus von Rom: Ciasca, *I papiri Copti del Museo Borgiano della S. C. de propaganda fide,* Roma, 1881.

[3] Ciasca, *I papiri Copti del Museo Borgiano,* S. 21 ff.

[4] *Mittheilungen,* II, S. 65.

Neigung zur ligaturenreichen, cursiven Schrift, welche den Schmûner Papyrus der erzherzoglichen Sammlung des III. Jahrhunderts eigenthümlich ist. Wir können sie demnach der zweiten Hälfte des II. Jahrhunderts der Hidschra zuweisen. Damit stimmt es vorzüglich, dass die arabische Fabriksmarke, welche den Kopf des Papyrus *A* zierte — ähnlich wie bei den Papyrus I, XIII, XIV von Bulak — uns ins Jahr 142 der Hidschra weist. Sie lautet nach Prof. KARABACEK's freundlicher Lesung:

A a 1 /////مر به الا محمـ/////

2 /////اربعىں

d. i. [ممّا ا]مر به الا[مير] محمـ[د بن الاشعث]

[على يدى نوفل بن الفرات مولى امير المومنين]

[فى سنة اثنتين و]اربعين [ومئة]

,Dies ist von dem, was anzufertigen befohlen hat der Emîr Muhammed, Sohn des el-Asch'ath'

,Unter der Leitung des Naufal, Sohnes des el-Furât, Freigelassenen des Fürsten der Gläubigen'

,Im Jahre zwei und vierzig und hundert (= 759/60 n. Chr.).'

,Ueber Inhalt und Anordnung der arabischen Fabriksmarken ,siehe *Mitth. aus der Samml. der Papyrus Erzh. Rainer,* II, 104 f. Die ,vorliegende Fabriksmarke zeigt, ähnlich wie die Fabriksmarken der ,Faijûmer- und Schmûner Papyrus der erzherzoglichen Sammlung, ,einen abgekürzten Text. Muhammed ibn el-Asch'ath trat die Statt- ,halterschaft Aegyptens am 5. Dsû-l-hiddscha 141 H. (= 8. April 759 ,n. Chr.) an, indem er dem Finanzdirector Naufal ibn el-Furât die ,Pacht der Steuern (ضمان خراج مصر), welche ihm von dem Chalifen ,angeboten war, abtrat. Zu Beginn 143 H. (Ende April 760 n. Chr.) ,ward Muhammed seines Postens enthoben (Abû-l-Mahâsin, *Ann.* I, ,٣٨٢ f.).'

Wir haben in beiden Papyrus es mit Hausverkäufen zu thun. Der Kaufpreis beträgt beide Mal zwei Goldstücke. Die Klöster von ϫⲏⲙⲉ spielen hier keine Rolle, aber wir kennen die nothgedrungene

Sorgfalt der Aegypter in der Aufbewahrung alter Rechtsurkunden, und ich denke, dass diese Urkunden zu den ⲡⲣⲁⲥⲓⲥ ⲛⲁⲣⲭⲁⲓⲟⲛ gehörten, von denen wie in anderen, so auch in unseren Texten die Rede ist, und die als Rechtstitel bei späteren Schenkungen an irgend eines der Klöster von ϫⲏⲙⲉ producirt wurden.

Von der Urkunde *A*, zu deren Publication wir übergehen, sind uns der Kopf (A a), die arabische Fabriksmarke, das Protocoll und Spuren der ersten Zeile des Textes enthaltend, dann als zweites Stück (A b), von ungeschickter Hand hart an das erste geklebt, der bei weitem grösste Theil des Textes erhalten.

Erhalten sind uns vom Protocolle einzelne Gruppen, welche die Herstellung desselben ermöglichen:

A a 3 † ⲉⲛ ⲟⲛⲟⲙⲁⲧⲓ[ⲧⲏⲥ ⲁⲩⲓⲁⲥ ⲕⲁⲓ ⲍⲱⲟⲡⲟⲓⲟⲩ ⲟⲙⲟⲟⲩⲥⲓⲟⲩ
4 ⲧⲣⲓⲁⲇⲟⲥ ⲡⲁⲧⲣⲟⲥ ⲕⲁⲓ ⲩⲓⲟⲩ ⲕⲁⲓ ⲁⲩⲓⲟⲩ[ⲡⲛⲉⲩⲙⲁⲧⲟⲥ ////
5 ⲓⲛⲇ ////

Wie man sieht war das Datum nur nach dem Indictionscyclus angegeben, ein Umstand, welcher mit der Fassung des Protocolls zusammengehalten, deutlich in die arabische Zeit weist. Ueber die Seltenheit des Protocolls mit der Erwähnung der Dreieinigkeit in Faijûmer und Schmûnertexten, habe ich an anderer Stelle hingewiesen.[1]

Aus der Uebung, die Urkunden mit Anführung der Dreieinigkeit zu beginnen, ist das Vorkommen der Zahl ⲭ̅ⲙ̅ⲩ̅, welche ich als aus den Zahlenwerthen der Gruppe ⲏ ⲁⲩⲓⲁ ⲧⲣⲓⲁⲥ = 643 entstanden auffasse,[2] an der Spitze von Rechtsurkunden (vgl. den Papyrus Erzherzog Rainer Nr. 294) zu erklären. In diesem Zusammenhange sei darauf hingewiesen, dass die an einer anderen Stelle zur Erklärung der Zahl ⲭ̅ⲙ̅ⲩ̅ herangezogene Briefschlussformel ⲏ ⲁⲩⲓⲁ ⲧⲣⲓⲁⲥ nicht blos im koptischen Papyrus Erzherzog Rainer Nr. 60, sondern auch auf einer koptischen Inschrift von Abydos (*Ruines de la ville antique,* Nr. 1501, Mariette, *Catalogue général des monuments d'Abydos,* S. 591) vorkommt, wenn sie auch von dem letzten Herausgeber derselben

[1] *Mittheilungen,* I, S. 17 und II, S. 64.
[2] *Mittheilungen,* I, S. 127.

verkannt wurde (*Aegyptische Zeitschrift* 1885, S. 68 ff.). Sie gibt nach der Schlussformel ⲟⲩϫⲁⲓ ϩⲙ̅ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ nicht die ganz unverständlichen Worte ⲏⲗ ⲏⲗ ⲧⲣⲓⲁⲥ, sondern wie ich mit Hinblick auf den oben genannten koptischen Papyrus auch ohne Einsicht des Originales behaupten kann, die prophylaktische Formel ⲏ ⲁⲅⲓⲁ ⲧⲣⲓⲁⲥ. Paläographisch lässt sich die Verlesung der Gruppe ΠΑΓΙΑ, namentlich, wenn die unteren Striche beider Α im Originale verblasst waren, immerhin begreifen. Der Catalog von MARIETTE weicht, wie man sieht, von der Wahrheit nicht zu sehr ab, wenn er liest: ⲟⲩϫⲁⲓ ϩⲙ̅ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲛⲁⲅⲓⲁ////.

Das Protocoll dieser Urkunde ist sehr dürftig gehalten — dasjenige der zweiten ist ganz verloren gegangen — es fehlen die Jahre nach der Hidschra und der diokletianischen Aera und die Erwähnung der Herren und Fürsten, ‚welche über das ganze Land herrschen‘,[1] nach der Anordnung Gottes des Allmächtigen. Es liegt kein Grund vor, bei diesen ‚Herren‘ immer an Kaiser und Könige zu denken. In den Protocollen der Papyrus aus ϫⲏⲙⲉ finden wir nicht blos nach Jahren der Hidschra und des Kaisers Diokletian, sondern auch nach der Verwaltung des Emirs der Pagarchie von Hermonthis, des Διοιχητής und gar auch der Vornehmen des Ortes — ⲛⲛⲟϭ ⲛⲣⲱⲙⲉ,[2] denn so möchte ich die $μειζ^{ω}$ $χαστρ^{υ}$ Μεμνωνιου fassen — datirt. Aehnlich wie in alter Zeit neben den Jahren Pharaos auch nach den Jahren des Nomarchen Ameni datirt wurde. ‚Herr‘, ϫⲟⲉⲓⲥ oder wie die Faijûmertexte schreiben ϫⲁⲉⲓⲥ — ein boheirischer gibt die Form ϭⲓⲟⲩⲥ[3] — war in Aegypten wie heutzutage bei uns Jedermann. Die Papyrus der erzherzoglichen Sammlungen liefern uns dafür Belege genug. Und auch an dem ἄρχειν ‚herrschen‘ darf man keinen An-

---

[1] Vgl. ⲧⲇⲓⲁⲛⲟⲙⲏ ⲛⲛⲉⲛϫⲓⲥⲟⲟⲩ ⲛⲣⲣⲟⲟⲩ ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲉϫⲙ ⲡⲕⲁϩ ⲧⲏⲣϥ ϩⲓⲧⲙ ⲡⲟⲩⲉϩⲥⲁϩⲛⲉ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲡⲁⲛⲧⲟⲕⲣⲁⲧⲱⲣ im Protocolle eines Londoner Papyrus.

[2] Die Kinder der Vornehmen des Ortes heissen naturgemäss ⲛⲛⲟϭ ⲛϣⲏⲣⲉ. Sie sind es, die (Papyrus des Louvre Nr. 1) das Los werfen. Es ist kein Grund, die ‚Kinder‘ zu ‚freien Männern‘ zu machen, wie dies (*Aegypt. Zeitschrift*, 1884, S. 160) geschieht.

[3] *Mittheilungen*, II, S. 57.

stoss nehmen, denn nach einem Berliner Papyrus[1] ‚herrscht' der ⲗⲁϣⲁⲛⲉ ebenfalls (ⲡⲗⲁϣⲁⲛⲉ ⲉⲧⲛⲁⲧⲁⲣⲭⲏ ⲙⲡⲕⲓⲣⲟⲥ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ).

Die Namen der Parteien sind mit den einleitenden Formeln, die uns aus den anderen Papyrus dieser Gattung hinlänglich bekannt sind, verloren gegangen.

Das zweite Stück beginnt mit der üblichen Aufzählung der Grenzen des verkauften Hauses:

Ab 1 ⲉⲧⲉⲓⲛⲁⲟⲩⲱⲛϩ ⲛ[ⲛⲡⲣⲁⲥⲓ]ⲥ ⲛⲁⲣⲭⲁⲓⲟⲛ [ⲉ]ⲃ[ⲟ]ⲗ
2 ⲛⲁⲕ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲉⲕⲧⲉⲧⲣⲁⲅⲱⲛⲟⲩ ⲡⲉⲙⲛⲧⲉ ⲧⲕⲁⲑⲟⲗⲓⲕⲏ
3 ⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲡⲉⲓⲉⲃⲧⲉ ⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙⲡⲁ
ⲑ ⲇⲏⲙᵒ
4 ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡϩⲏⲧ ⲡⲏⲓ ⲛⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ ⲡⲁⲡ ⲡⲣⲏⲥ ⲡϩⲓⲣ[////
5]ⲁⲩⲑⲉⲛⲧⲉⲥ ⲟⲩⲏⲛ ⲉⲣⲟϥ ⲡϩⲏⲧ ⲉⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ ⲡⲁⲡ
?
6 ⲛⲟⲩ]ⲑⲓⲟⲥ ⲛⲡⲉⲧⲓⲙⲏ u. s. w.

Dies sind die Grenzen nach den vier Seiten hin (ἐκ τετραγώνου)
Im Osten die katholische Kirche
Im Westen Stephanos, der Sohn des Papnute
Im Norden das Haus des Stephanos Paphnutios
Im Süden die öffentliche Strasse, (auf welche hinaus das Authentesthor sich öffnet?).

Bekannt sind in dieser Aufzählung die ῥύμη (ϩⲓⲣ) δημοσία und das Thor, beziehungsweise die Strasse Authentes, aus welchem spätgriechischen Worte das bekannte Effendi entstanden ist.

Die technische Bedeutung des koptischen ϩⲓⲣ, welches wir allgemein durch Strasse wiedergeben, indem es dem griechischen ῥύμη zu entsprechen scheint, bleibt zweifelhaft. In einigen Fällen scheint ϩⲓⲣ, wie seine griechischen Vorbilder, dem lateinischen *vicus* zu entsprechen. Man vergleiche die Beschreibung der Grenzen eines Hauses in dem Papyrus von Bulak Nr. 1: ‚Im Westen die Kreuzgasse, im Süden ditto, im Norden (das Haus) des Biktor von Staphora, im Osten die Strasse Authentes, das ganze liegt in der Mathusalem[2] Strasse.'

[1] *Aegypt. Zeitschrift,* 1884, S. 150.

[2] Ciasca, a. a. O., S. ϛ̄ liest ⲙⲁⲑⲟⲩⲥⲁⲙ.

Was es mit dem Zusatze ///ⲁⲩⲑⲉⲛⲧⲉⲥ ⲟⲩⲏⲛ ⲉⲣⲟϥ für ein Bewenden hat, bleibt wegen der Lücke zweifelhaft, doch vgl. Papyrus von London (*Revue égyptologique* I, S. 103) ⲡⲉⲙⲛⲧ ⲡϩⲓⲣ ⲕⲟⲩⲗⲱⲗ ⲁⲩⲱ ⲡⲣⲟ ⲛⲁⲩⲑⲉⲛⲧⲏⲥ ///// Papyrus von Bulak Nr. I ⲙⲡⲉⲙⲛ̄ⲧ ⲙⲙⲟϥ ⲡϩⲓⲣ ⲛⲁⲩⲑⲉⲛⲧⲏⲥ ⲡⲉ ⲉⲣⲉ ⲡⲉϥⲣⲟ ⲛ̄ⲃⲟⲗ ⲟⲩⲏⲛ ⲉⲣⲟϥ und Papyrus der Propaganda Nr. 3 (Ciasca, S. ⲕ̄ⲋ̄) . . . ϩⲓⲣ ⲇⲏⲙⲟⲥⲓⲟⲛ ⲁⲩⲱ ⲡⲣⲟ ⲛⲁⲩⲑⲉⲛⲧⲏⲥ ⲉⲧ . . . . ⲣⲟϥ, endlich Papyrus der Propaganda Nr. 1 (Ciasca, S. ⲕ̄ⲁ̄) ⲡⲉⲓⲉϥⲧⲉ ⲡϩⲓⲣ ⲇⲏⲙⲟⲥⲓⲟⲛ ⲁⲩⲱ ⲡⲣⲟ ⲛⲁⲣⲭⲁⲓⲟⲛ ⲉϣⲁⲣⲉ ⲡⲣⲟ ⲟⲩⲏⲛ ⲉⲣⲟϥ.

Das ⲣⲟ ⲛⲁⲩⲑⲉⲛⲧⲏⲥ und die ϩⲓⲣ ⲛⲁⲩⲑⲉⲛⲧⲏⲥ möchte ich vermuthungsweise durch Hauptthor und Hauptstrasse wiedergeben unter Hinweis auf die Hausbeschreibung in einem griechischen Papyrus der erzherzoglichen Sammlung, herakleopolitischer Provenienz.[1]

ἀπὸ οἰκίας ὅλης βαλλούσης
ἐν δυσὶ θύραις μιᾷ μὲν αὐθεντι^x
εἰς λ[ίβ]α τῇ δὲ ἄλλῃ πλαγίᾳ εἰς ἀπηλ^τ

Die ⲕⲁⲑⲟⲗⲓⲕⲏ ⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ist uns aus dem Bulaker Papyrus Nr. 3 bekannt: ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲙ̄ⲡⲁⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉⲓⲗ/ ⲛ̄ⲁⲣⲭⲏⲡⲣⲉⲃ/ ⲛ̄ⲧⲕⲁⲑⲟⲗⲓⲕⲏ ⲉⲕⲕⲗⲓ̈ⲥⲓⲁ ⲛ̄ϫⲏⲙⲉ (S. ⲙ̄ⲏ̄), vgl. ebendaselbst ⲡⲁⲧⲉⲣⲙⲟⲩⲧⲉ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲓ̈ⲱⲁϥ ⲡⲓⲉⲗⲁⲭϥ ⲛ̄ⲁⲛⲁⲅⲛⲱⲥⲧⲏⲥ ⲛ̄ⲧⲕⲁⲑⲟⲗⲓⲕⲏ ⲛ̄ϫⲏⲙⲉ (S. ⲙ̄ⲑ̄), ferner aus dem Papyrus der Propaganda Nr. 2 (Ciasca, S. ⲕ̄ⲇ̄) ⲡⲏⲓ̈ ⲧⲏⲣϥ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲉϥⲕⲏ ⲉⲣⲟϥ ϩⲙ ⲡⲕⲁⲥⲧⲣⲟⲛ ⲛϫⲏⲙⲉ ϩⲓ ⲡⲣⲏⲥ ⲉⲛⲧⲕⲁⲑⲟⲗⲓⲕⲏ ⲉⲕⲕⲗⲏⲥ(ⲓⲁ), vgl. auch Papyrus von Bulak I (S. ⲓ̄ⲑ̄) ⲁⲛⲟⲕ ⲕⲱϩⲉ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲛⲓⲉⲣⲉⲙⲓⲁⲥ ⲡⲉⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲡϩⲏⲅⲟⲩⲙⲉⲛⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛϫⲏⲙⲉ mit Papyrus der Propaganda Nr. 1 (Ciasca, S. ⲕ̄ und ⲕ̄ⲃ̄). Ciasca vermuthet in der ⲕⲁⲑⲟⲗⲓⲕⲏ ⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ eine melkitische Kirche (S. 26); schwerlich mit Recht.

Die Worte nach ⲟⲩⲏⲛ ⲉⲣⲟϥ bis ⲧⲓⲙⲏ sind im Original durchgestrichen, der Schreiber hatte sich verschrieben und den nördlichen Grenznachbar wiederholt.

Nun folgt die Ansetzung des Preises, dann die umständlichen Ueberantwortungs-, Verwünschungs- und Bussformeln, endlich die Namen der Zeugen.

---

[1] *Wiener Studien,* IX, S. 248.

A b ⲧⲓⲙⲏ ⲧⲉ ⲧⲁⲓ ⲛⲧⲁⲛⲥⲩⲙⲫⲱⲛⲏⲥⲉ
ⲉⲣⲟⲥ ⲙⲛ ⲛⲉⲓⲕⲉⲣⲏⲩ ⲁⲩⲱ ⲁⲥⲣⲁⲛⲁⲛ ⲙⲡⲙⲉⲣⲟⲥ ⲥⲛⲁⲩ
ⲡⲉ ⲥⲛⲁⲩ ⲛϩⲟⲗⲟⲕ/ ⲛⲛⲟⲩⲃ ⲛⲟⲃⲣⲓⲍⲟⲛ ⲛⲡⲍⲓ (sic!)
ⲛⲡⲕⲁⲥⲧⲣⲟⲛ ⲛϫⲏⲙⲉ ⲩⲓ/ ⲭⲣ/ ⲛ° ⲃ ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲧⲉⲗⲉⲓⲁ ⲧⲓⲙ[ⲏ
ⲁⲥⲉⲓ ⲉⲧⲟⲟⲧ ⲛϩⲓⲧⲟⲟⲧⲕ ⲛϭⲓ̈ϫ ⲉϭⲓ̈ϫ ⲉⲥⲙⲉϩ ⲉⲥϣⲟ[ⲡ
ⲉⲛⲁⲛⲟⲩⲥ ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲁⲡⲛⲟⲩⲑⲓⲟⲥ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲛⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟ[ⲥ
ⲇⲓ ⲭⲉⲓⲣⲟⲥ ⲉⲓⲥ ⲭⲉⲓⲣⲁ ⲟⲓⲕⲟⲑⲉⲛ ⲛⲛⲟⲩⲃ ⲛⲇⲟⲕⲓⲙⲟⲛ
ⲁⲩⲱ ⲛⲕⲉⲫⲁⲗⲁⲓⲟⲛ ϫⲓⲛ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲇⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲁⲡ
ⲛⲟⲩⲑⲓⲟⲥ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲛⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ ⲡⲉⲧϣⲟⲡ ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲛⲧ[ⲁϥ
ⲥⲩⲙⲫⲟⲛⲓⲍⲉ ⲛⲛϥⲣⲁⲛ ⲛⲧⲡⲉ ⲛϩⲁϩ ⲛⲥⲟⲡ ⲕⲁⲧⲁ ⲡ
ⲇⲓⲁⲥⲧⲁⲗⲙⲟⲥ ⲛⲧⲁⲓϣⲣⲡⲇⲏⲗⲟⲩ ⲙⲙⲟϥ ⲛⲁⲕ ⲛⲧⲡ[ⲉ
ⲉϫⲡⲟⲩ ⲛⲁⲕ ⲉⲟⲩⲉϩⲙϫⲡⲟⲩ ⲛⲁⲕ ⲉⲇⲓⲟⲓⲕⲉⲓ ⲙⲙⲟϥ
ⲉⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲉⲓ ⲙⲙⲟϥ ⲉⲫⲓⲗⲟⲕⲁⲗⲉⲓ ⲙⲙⲟϥ ⲉⲟⲩⲱϩ
ⲛϩⲏⲧϥ ⲉⲇⲱⲣⲓⲍⲉ ⲙⲙⲟϥ ⲉⲡⲁⲣⲁⲭⲱⲣⲉⲓ ⲙⲙⲟϥ
ⲉⲁⲁϥ ⲛⲕⲁⲧⲁⲗ[ⲗⲁⲅⲏ ⲉⲧⲁⲁϥ] ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲭⲁⲣⲓⲍⲉ ⲙⲙⲟϥ
ⲉⲁⲡⲟⲭⲁⲣⲓⲍⲉ ⲙⲙⲟϥ ⲉⲕⲁⲁϥ ⲛⲛⲉⲕϣⲏⲣⲉ
ⲉϣⲟϫⲡϥ ⲛⲛⲉⲕⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲟⲥ ⲉⲭⲣⲱ ⲙⲙⲟϥ
ϩⲛ ⲥⲙⲟⲧ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲉϩⲛⲁⲕ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲁⲥⲁⲛ ⲛⲟⲙⲏⲛ
ⲕⲁⲓ ⲇⲉⲥⲡⲟⲧⲉⲓⲁⲛ ϩⲓ ⲕⲁⲧⲟⲭⲏ ⲛϣⲁⲉⲛⲉϩ ⲕⲩⲣⲓⲱⲥ
ⲕⲁⲓ ⲁⲛⲉⲡⲉⲓⲕⲟⲗⲩⲧⲱⲥ ⲡⲟⲧⲉ ⲕⲁⲓⲣⲱ ⲡⲉⲧⲛⲁⲉⲓ
ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲣⲟⲕ ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲗⲁⲙⲡⲣ/ ⲡⲁⲡⲛⲟⲩⲑⲓⲟⲥ ⲡϣⲏⲣⲉ
ⲛⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ ⲡⲉⲛⲧⲁⲓϣⲣⲡⲇⲏⲗⲟⲩ ⲙⲙⲟϥ ⲛⲧⲡⲉ
ⲟⲩⲇⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲟⲩⲇⲉ ⲥⲟⲛ ⲟⲩⲇⲉ ⲥⲱⲛⲉ ⲟⲩⲇⲉ ϣⲛⲟⲩⲁ ⲟⲩⲇⲉ
ϣⲛⲥⲛⲁⲩ ⲟⲩⲇⲉ ϫⲱϩ ⲟⲩⲇⲉ ϫⲱϩ ⲛϫⲱϩ ⲟⲩⲇⲉ
ϣⲛⲟⲩⲁ ⲟⲩⲇⲉ ⲣⲙⲉⲛⲏⲓ̈ ⲟⲩⲇⲉ ϩⲁ ⲡⲁⲉⲓⲱⲧ ⲟⲩⲇⲉ
ϩⲁⲧⲁⲙⲁⲁⲩ ⲛϥⲉⲛⲁⲅⲉ ⲛⲁⲕ ϩⲛ ⲇⲓⲕⲁⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ
ⲏ ⲛⲡⲃⲟⲗ ⲛⲇⲓⲕⲁⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲏ ϩⲛ ⲧⲟϣ ⲏ ⲛⲡⲃⲟⲗ
ⲛⲧⲟϣ ϩⲙ ⲡⲉⲡⲣⲁⲓⲧⲟⲣⲓⲟⲛ ⲏ ⲛⲡⲃⲟⲗ ⲛⲡⲣⲁ[ⲓ
ⲧⲟⲣⲓⲟⲛ ⲏ ⲛⲧⲁⲥⲙⲛ ⲗⲁⲁⲩ ⲛⲡⲣⲟⲥⲉⲗⲉⲩⲥⲓⲥ ⲕⲁⲧⲁ
ⲣⲟⲕ ϩⲁϩⲧⲏ ⲛⲗⲁⲁⲩ ⲛⲉⲍⲟⲩⲥⲓⲁ ⲛⲓⲙ ⲉϥϫⲟⲥⲉ
ⲉϥϩⲁⲉⲟⲟⲩ ⲏ ⲛⲧⲁⲉⲅⲕⲁⲗⲉⲓ ⲛⲁⲕ ⲏ ⲛⲧⲁⲧⲙ
ⲉⲅⲕⲁⲗⲉⲓ ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲉⲡⲣⲁⲥⲓⲥ ⲧⲁⲓ ⲏ ⲙⲉⲣⲟⲥ ⲛⲧⲁⲥ
ⲉⲛⲧⲏⲣϥ ⲛⲧⲛⲕⲓⲙ ⲉⲣⲟⲕ ϩⲁϩⲧⲏ ⲛⲗⲁⲁⲩ

Der Preis, über den wir übereingekommen sind
unter einander und der uns beiden Theilen gefallen hat,
ist zwei Holokottinos reinen Goldes nach dem Gewichte
des Kastron T'eme, das ist Goldstücke 2, zwei. Der volle Kaufpreis
ist von Deiner Hand in meine gekommen; er ist voll
und gut, (Du Papnutios, Sohn des Stephanos)
von Hand zu Hand, vom Hause weg, in giltigen und
kopftragenden Goldstücken. Nun ist es an Dir, Papnuthios,
Sohn des Stephanos, (der Du kaufst und der Du
beigestimmt hast, persönlich, wie oben [gesagt] unzählige Male, gemäss
dem Uebereinkommen, welches ich Dir oben vorgeführt habe,)
es Dir zu erwerben, es Dir wieder zu erwerben, es zu verwalten,
es zu bewirthschaften, es zu cultiviren, auf demselben zu
wohnen, es zu verschenken, es abzutreten,
es umzutauschen, es zu verkaufen, es zu verehren,
es theilweise zu verehren, es Deinen Kindern zu hinterlassen,
es Deinen Erben zu vermachen, sich desselben zu bedienen
auf jede Art die Dir gefällt, unter jeder Ordnung
Herrschaft und Erbfolge für immer, eigenthümlich
und ungehindert. — Wenn zu irgend einer Zeit Jemand
gegen Dich auftreten sollte, Du herrlicher Paphnutios, Sohn
des Stephanos, den ich oben angeführt habe, [ersten Grades oder
entweder wir, oder ein Bruder, oder eine Schwester, oder ein Vetter
ein Vetter zweiten Grades, oder ein naher oder ferner Verwandter, (oder
ein Vetter ersten Grades), oder ein Hausgenosse, sei es von Seiten meines
oder meiner Mutter, und er Dich vor Gericht klagen sollte [Vaters
oder ausserhalb des Gerichtes, im District oder ausserhalb
des Districts, im Praetorion, oder ausserhalb des Prae-
torion, oder ich irgend eine Belangung gegen
Dich von Seiten irgend einer hohen,
löblichen Behörde vornehmen sollte und ich Dich beschuldige oder
nicht, wegen dieses Kaufes oder eines Theiles davon
überhaupt und wir Dich unter

A b ⲛⲕⲓⲛⲏⲥⲓⲥ ⲛⲡⲣⲁⲓⲧⲟⲣⲓⲟⲛ ⲏ ϩⲓⲧⲛ ⲁⲣⲭⲱⲛ
ⲧ̣ⲓⲕⲟⲛ ⲏ ⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁⲥⲇⲓⲕⲟⲛ ⲛϣⲟⲣⲡ ⲙⲉⲛ
ⲛⲛⲉ ⲡⲉⲧⲙⲙⲁⲁⲩ ⲟⲫⲉⲗⲉⲓ ⲛⲗⲁⲁⲩ ⲡⲣⲟⲧⲟⲧⲩⲡⲱ
ⲙⲉⲛ ϥⲟ ⲛϣⲙⲙⲱ ⲉⲡⲉⲓⲱⲧ ⲙⲛ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙⲛ
ⲡⲉⲡⲛⲉⲩⲙⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲁⲩⲱ ⲛϥϯ ⲉⲡⲗⲟⲅⲟⲥ
ⲙⲡⲣⲟⲥⲧⲓⲙⲟⲛ ⲛⲧⲉⲍⲟⲩⲥⲓⲁ ⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲧⲉⲛⲟⲩ
ⲛⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛϩⲟⲗⲟⲕ/ ⲛⲛⲟⲩⲃ ⲭⲱⲣⲓⲥ ⲧ[ⲉ
ⲡⲉⲧⲉⲙⲓⲁ ⲛⲧⲁ ⲛⲛⲟⲙⲟⲥ ϩⲱⲣⲓⲍⲉ ⲙⲙⲟⲥ
ⲉϫⲛ ⲡⲉⲧⲛⲁⲧⲟⲗⲙⲁ ⲛϥⲡⲁⲣⲁⲃⲁ ⲉϫⲛ ⲛⲁⲓ ⲇⲉ
ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛϥⲉⲓ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛϥϩⲱⲛ ⲉⲧⲉⲕⲁⲑⲁⲣⲁ
ⲱⲛⲏ ⲙⲛ   ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲉϥⲥⲏϩ ⲉⲣⲟ[ⲥ
ⲉⲡⲉⲕⲱⲣϫ ⲟⲩⲛ ⲁⲓⲥⲙⲛⲧⲉ ⲥⲟⲣϫ ⲥϭⲙϭⲟⲙ
ⲁⲩⲱ ⲥⲃⲉⲃⲁⲓⲟⲩ ϩⲙ ⲙⲁ ⲛⲓⲙ ⲉⲩⲛⲁⲙⲫⲁⲛⲓⲍⲉ
ⲙⲙⲟⲥ ⲛϩⲏⲧϥ ⲛⲥⲉϫⲛⲟⲩⲛ ⲛⲧⲁϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ
ⲁⲩⲟϣⲥ ⲉⲣⲟⲛ ⲁⲛⲥⲟⲧⲙⲉⲥ ⲁⲛⲧⲁϫⲣⲟⲥ ⲛϩⲩⲡⲟ
ⲅⲣⲁⲫⲉⲩⲥ ϩⲓ ⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ ⲁⲛⲕⲁⲁⲥ ⲉⲃⲟⲗ
ⲡⲣⲟⲥ ⲧⲁⲕⲟⲗⲗⲟⲑⲓⲁ ⲛⲛⲟⲙⲟⲥ †
† ⲁⲛⲟⲕ ⲑⲉⲩⲧ //// ⲡϣⲏⲣ ⲉⲍⲉⲕⲓⲏⲗ ⲧⲓⲱⲙ
ⲧⲣⲉ///ⲱⲧⲏⲟⲥ ⲙⲁⲣⲓⲁ̆ (?) ⲧⲁ ⲥⲱⲛⲉ (?)
† ⲁⲛⲟⲕ ⲥⲟⲩⲁⲓ ⲡϣⲏⲣⲉ́ ⲙⲡⲙⲁⲕ/ ⲫⲓⲗⲟ^ⲑ ϯⲟⲙⲛⲧⲣⲉ
ⲡⲣⲟⲥ///
† ⲁⲛⲟⲕ ⲇⲓⲙⲏⲧⲣⲓⲟ̄ ⲡϣⲏ ⲙⲁ/ ⲧⲓⲟ ⲛⲙ[ⲛⲧⲣⲉ
† ⲁⲛⲟⲕ ⲥⲁⲙⲟⲩ^ⲗ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲡⲙⲁⲕⲁⲣ ⲡⲉⲧⲣ^ⲉ ⲧⲉⲱⲙⲛ
ⲧⲣⲉ †
† ⲁⲛⲟⲕ ⲥⲉⲩⲏⲣⲟⲥ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲛⲡⲙⲁⲕ/ ⲡⲉⲧⲣ^ⲉ ⲙⲁⲣⲧ †
† ⲁⲛⲟⲕ ⲙⲁⲕⲁⲣⲉ ///// ⲉⲩ ⲧⲓⲟⲙ[ⲛⲧⲣⲉ
† ⲁⲛⲟⲕ ⲧⲁⲛⲟⲥ ⲕⲟⲥⲙⲁ
ϯⲱⲙⲉⲛⲧⲣⲉ †
† ⲁⲛⲟⲕ ⲭⲁⲏⲗ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙⲁⲕ/ ⲁⲃⲣϩⲁⲙ
ⲧⲓⲟ ⲛⲙⲉⲧⲣⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲕⲟⲙⲟⲥ ⲓⲱϩⲁⲛⲛⲏ[ⲥ
ⲁⲓⲥϩⲁⲓ ϩⲁⲣⲟϥ ϫⲉ ⲙⲉϥⲛⲟⲓ̈ ⲁⲩⲱ ⲧⲉ
ⲥⲧⲉⲭⲉ †

Heranziehung des Praetorion beunruhigen, sei es von
weltlicher oder geistlicher Seite,
so soll der Betreffende zuerst keinen Nutzen haben,
überhaupt fremd sein dem Vater, dem Sohne
und dem heiligen Geiste, und er soll als
Busse der bestehenden Behörde
zweiundzwanzig Goldstücke entrichten, ausser dem Strafgelde,
welches die Gesetze bestimmt haben
in Bezug auf denjenigen, der es wagt zu überschreiten dies
alles und entgegenzutreten und anzutasten diese Verkaufs-
urkunde und alle Dinge, die in ihr aufgeschrieben sind.
Zu Deiner Sicherheit nun habe ich sie Dir ausgestellt, sie ist giltig,
rechtskräftig und fest an jedem Ort, an dem man sie zeigen
wird. Man hat uns befragt und wir haben beigestimmt.
Man hat sie uns vorgelesen, wir haben sie gehört und gefertigt vor No-
tar und Zeugen. Wir haben sie deponirt
gemäss den Gesetzen.

† Ich Theut //// der Sohn des Ezekiel, bin Zeu-
ge (auf das Verlangen von Maria, meiner Schwester?)

† Ich Souai, der Sohn des seligen Philotheos, bin Zeuge
bei ////

† Ich Demêtrios, der Sohn des Ma(rkos?), bin Zeuge

† Ich Samuel, der Sohn des seligen Petros, bin Zeu-
ge †

† Ich Severos, der Sohn des seligen Petros, bezeuge

† Ich Makare, Sohn des //// eu, bin Zeuge

† Ich Tanos Kosma
bin Zeuge †

† Ich Chaël, der Sohn des seligen Abraham,
bin Zeuge. Ich Komos Johannes,
ich schreibe für ihn, denn er kann es nicht und
bin einverstanden. †

Den Namen ⲥⲟⲩⲁⲓ finden wir auch Papyrus von Bulak S. ⲝ̅ⲉ̅, ebendaselbst S. ⲝ̅ⲍ̅ und ⲛ̅ⲏ̅ den Namen ⲕⲟⲙⲟⲥ [ⲡⲙⲉⲣⲓⲧ ⲛϣⲏⲣⲉ].

Ueber ϩⲟⲗⲟⲕ / vgl. *Mittheilungen,* ii, S. 48. Zeile 8 steht ⲍⲓ für ⲍⲩⲅⲱ, wofür die koptischen Texte ⲛϣⲓ (ⲙⲡⲕⲁⲥⲧⲣⲟⲛ ⲛϫⲏⲙⲉ) geben.

Ungemein instructiv ist es, die Formen paralleler griechischer Urkunden zur Vergleichung heranzuziehen, so vor Allem das jetzt ganz vorliegende Testament des koptischen Bischofs Abraham von Hermônthis (*Wiener Studien,* ix, S. 236 ff.), von dem der um die Entzifferung koptischer Texte in erster Linie verdiente Forscher Goodwin bereits 1859 eine Uebersetzung gegeben hatte.

Wien, 30. December 1887.

Beiträge zur Erklärung des Vendidad.

Von

Friedrich Müller.

I. Ueber den Anfang des Vendidad.

Der Anfang des ersten Fargard des Vendidad wird in der Regel missverstanden, woran hauptsächlich die Uebersetzung des Wortes *aso* und die Beziehung der beiden Wörter *rāmo-dāitīm* und *kudaṭ-šhāitīm* Schuld tragen. Ich erlaube mir im Vorliegenden meine Uebersetzung dieser Stelle sammt der Uebersetzung der Huzvaresch-Paraphrase, welche mir sehr berücksichtigenswerth zu sein scheint, mitzutheilen.

A. Uebersetzung des Grund-Textes.

Es sprach Ahura-Mazda zu Spitama Zarathuštra: ich schuf o Spitama Zarathuštra den Wohnraum zu einer lieblichen Schöpfung, selbst wenn er nicht mit Annehmlichkeit ausgestattet war. Denn wenn ich nicht geschaffen hätte o Spitama Zarathuštra den Wohnraum zu einer lieblichen Schöpfung, selbst wenn er nicht mit Annehmlichkeit ausgestattet war, wäre die ganze bekörperte Welt nach Airjanem Waēdžo gezogen.

B. Uebersetzung der Huzvaresch-Paraphrase.

Es sprach Anahūmā zu Spitaman Zartušt: ich schuf Spitaman Zartušt den Wohnraum zur Anmuths-Schöpfung, nicht dass (damit) geschaffen worden war die Annehmlichkeit dieses (Wohnraumes); d. i. der Mensch hält jenen Ort, wo er geboren worden ist, wo man ihn auferzogen hat, für gut; d. h. als den schönsten, den angenehmsten

(in den Augen der Menschen) habe ich diesen erschaffen. Denn wenn ich nicht geschaffen hätte o Spitaman Zartušt den Wohnraum zu einer Anmuths-Schöpfung, nicht dass (damit) geschaffen worden war die Annehmlichkeit (dieses Wohnraumes), dann wäre die ganze bekörperte Welt nach Ērān Wēdž gezogen, sie wäre dann in dem Zustande gewesen, dass sie zu ziehen (über die Welt sich zu verbreiten) nicht im Stande gewesen wäre, denn von einem Kēšwar in den anderen zu ziehen, um sich niederzulassen,[1] ist man blos mit Erlaubniss-Geben (der guten Geister) im Stande. Es gibt Einige, welche sagen, auch mit jenem (d. h. Erlaubniss-Geben) der bösen Geister kann man ziehen. — Eine Handlung für sich ist die Bewirkung der Anmuth des Wohnraumes. Es gibt Einige, welche auch diese, die Anmuth, als von der eigenen Thatkraft (entsprungen) sagen, deswegen, weil ja zuerst das Werk des Gesetzes für den Wohnraum erschaffen wurde, und zweitens, weil die himmlische Erde diesem Wohnraume alles mit einem Male darbot. — Die Plage (Opposition) ist das (specielle) Werk dieses Wohnraumes (d. h. sie gilt nicht für die ganze Schöpfung, sondern jede Gegend hat ihre eigenthümliche Plage), d. h. er (der Text) spricht von zwei (Wohnräumen), einem am Anbeginn der Schöpfung (d. h. jenem, wie er aus der Hand Ahura-Mazdas hervorging, dem guten, plaglosen) und einem (zweiten), welcher später ist, (jenem, wo Ahriman die Plage desselben bereits geschaffen hatte). Alle diese späteren Wohnräume sind [Pahlavi] *(sewāk = asah-)* und [Pahlavi] *(rūstāk = šhoiϑra-)*, beide sind synonym (?). Es gibt Einige, welche also sagen: [Pahlavi] *(asah-)* ist jener Ort,[2] auf welchem Menschen sich nicht niedergelassen haben, und [Pahlavi] *(šhoiϑra-)* jener Ort, auf welchem Menschen sich aufhalten. Dieses ist in diesem Fargard offenbar, dass er (der Text) durchgehends von Wohnräumen spricht; es gibt aber Einige, welche auch den Etumand (Haētumant-) für einen Fluss halten. —

Wie man sieht, ist der Sinn dieses Absatzes im Kurzen der folgende: Ahura-Mazda sagt Zarathuštra, dass er diese Erde als eine

[1] Man muss lesen: [Pahlavi].

[2] Man lese: [Pahlavi].

Schöpfung gebildet habe, auf welcher alle Wesen, selbst wenn diese Schöpfung kein Paradies ist, angenehm leben können. Hätte er das nicht gethan, sondern blos das Paradies (Stammland) als einen Ort geschaffen, auf welchem man angenehm leben könne, so wären alle Geschöpfe dorthin gezogen und der übrige Theil der Erde wäre unbewohnt geblieben. Dazu bemerkt der Paraphrast, dies sei so ganz natürlich, da ja, wenn die Bevölkerung unseres Kešwar's auf den einen Punkt des Paradieses sich zusammengedrängt hätte, eine Ausbreitung über den übrigen Theil der Erde nicht möglich gewesen wäre, weil die Bewohner eines anderen Kešwar's, welche den leeren Erdraum einnehmen könnten, ohne übernatürliche Kräfte dorthin zu gelangen nicht im Stande sind.

II. Noch einmal über Vendidad I, 3—4 (Westerg.) = I, 5—12 (Spiegel).[1]

Die grammatisch richtige, aber sachlich sehr bedenkliche Beziehung des Satzes: *taē-ća hęnti sarę̄ta-āpo* u. s. w. auf die zwei Sommermonate, welche die Huzvaresch-Uebersetzung als die zweite Ansicht anführt, scheint die orthodoxe zu sein, da sie im *Mainjo-i-χrat* wiederkehrt.[2] Es heisst nämlich dort (vgl. *The book of the Mainjo-i-Khard,* ed. by F. Ch. Andreas, Kiel, 1882, p. 48):

[illegible]
[illegible].

‚und aus dem Gesetze ist offenbar: in Ērān Wēdž sind 10 Monate Winter und zwei Monate Sommer, und auch diese zwei Monate des Sommers sind kalt für das Wasser, kalt für die Erde und kalt für die Pflanzen; ihre Plage (Opposition) ist der Winter. Und es sind dort viele Schlangen.‘ — Was den Schluss dieser Stelle anbelangt, so wirft er ein helles Licht auf die Huzvaresch-Uebersetzung des Textes *ažīm-ća jim raōiδitęm.* Diese Worte werden dort durch [illegible] wiedergegeben. Man kann nun übersetzen: ‚und die Fluss-Schlange, d. h. ist (dort) zahlreich‘ oder auch ‚und die Schlange ist (dort) [illegible] d. h. zahlreich‘. Man scheint demnach *raōiδita-* = [illegible] als ‚zahlreich‘ ([illegible])

[1] Vgl. diese Zeitschrift, I, 342.

[2] Vgl. Spiegel, *Avesta-Commentar,* I, 15.

interpretirt zu haben, auf welche Erklärung der Ausdruck [Pahlavi] = بسيار der von uns angeführten Stelle des *Mainjo-i-χrat* zurückgeht.

III. Ueber Vendidad I, 15 (Westerg.) = I, 53—58 (Spiegel).

So oft ich diese Stelle, welche sicher eingeschoben ist, betrachte, macht sie auf mich den Eindruck eines aus Verscitaten zusammengestoppelten Machwerkes. — Wahrscheinlich hat einer der alten Erklärer die Anfangsverse von Sprüchen über Jātu-Sünden als Citate hingeschrieben, welche dann später als unverständliche Beigabe mit einander verbunden und umgestaltet worden sind. Ich stelle diese Verscitate folgendermassen her:

aēm ahē ćiϑro daχšto
aēm ćiϑro paitidajo

jaϑa ǵasęn jātumęntęm
āaṭ hęnti jātumastęma

aϑa tā-ćit uzǵasęnti
jā męręnćjāi-ća zarędaγnjāi-ća

χštāmićaδa maδaχahē.

Dies ist sein Merkmal, sein Zeichen,
Dies sein offenbares Merkmal.

Wie sie hinkommen zu einem Zauberbehafteten,
Dann sind sie am zauberbehaftetsten.

Dann kommen jene hervor,
Welche (sind) zur Tödtung und Herzschlagung.

Durch die Verbergung der Brut (?) der Heuschrecke.

Die Huzvaresch-Uebersetzung dieser Stelle ist sehr dunkel; man kann daraus ersehen, wie schlecht der alte Paraphrast die Stelle verstanden hat. Dieselbe lautet: Es gibt Einige, welche darunter (unter den Jātu-Sünden) solche (Sünden), wie des Afrasiāb und ähnlicher ([Pahlavi]) verstehen. Man kann dieselben sich zwar aneignen, aber sie aufzugeben ([Pahlavi] = هشتن) ist unmöglich. Es gibt Einige, welche sagen: Zauberei ist es, wenn man nicht übergibt, obschon es bei einem ist und später davon gesprochen wird, d. h. auf einem nicht wirksamen Wege. Und dieses dient zum Offenbarsein, Zeichen; nämlich die Existenz einer Sache zu einem Zwecke meine ich. Und sein Offenbarsein ist dieses im Betrachten, d. h. wenn sie es betrachten, wird es offenbar. Auf welchen Ort immer sie kommen offenbar zur Macht der Zauberei, dort auch werden sie am zauberhaftesten. Und also gehen sie hervor den Weg des Tyrannen (?), d. h. sie üben ihn. Es gibt Einige, welche sagen, also kommt von ihnen hervor der Tyrannenweg, d. h. ihre Uebelthat wird grösser. Wie immer die Heuschrecke ([Pahlavi] = ملخ) und wie immer wieder . . . .

IV. Ueber Vendidad III, 1—2.

Der Anfang des dritten Fargard lautet: *dātarȩ gaēϑanām astwaitinām ašhāum, kwa paōirīm aṅhå zȩmo šhāištȩm* — ‚Schöpfer der bekörperten Welten, heiliger! wo ist es dieser Erde am angenehmsten?‘ Die Huzvaresch-Uebersetzung dazu ist: [Pahlavi]. Der Schluss dieser Stelle von [Pahlavi] an ist eine Paraphrase des Vorhergehenden. Darin hat das Wörtchen [Pahlavi] Spiegel zu einem Missverständnisse verleitet. Derselbe Gelehrte (*Avesta-Comm.*, i, 80) übersetzt [Pahlavi] ‚wegen (oder: in Bezug auf) welches Leiden‘. [Pahlavi] bedeutet aber an unserer Stelle und den mit ihr parallelen nicht ‚Leiden‘, sondern ‚mehr‘ und ist eine an das Neupersische (بيشى) sich anlehnende Schreibung für [Pahlavi]. Unsere Stelle muss demnach übersetzt werden: ‚d. h. die Annehmlichkeit der himmlischen Erde woher wird sie grösser‘.

Zur persischen Geschichte

von

Max Büdinger.

Theodor Nöldeke, *Aufsätze zur persischen Geschichte.* Leipzig, Weigel, 1887. 8°, vi u. 158 S.

Das Inhaltsverzeichniss führt auf: Geschichte des medischen und achämenidischen Reiches S. 1 (bis 85), Geschichte des Reiches der Sâsâniden S. 86 (bis 134), Persepolis S. 135 (bis 146). Anhänge: Ueber die Namen Persien und Irân S. 147, Pehlevî S. 150 (bis zum Ende des Buches). Nach der Vorrede ist das Ganze eine Ueberarbeitung der auf Persien bezüglichen Artikel des Verfassers in der *Encyclopaedia Britannica* ,in ihrer ursprünglichen Gestalt'. Die *Geschichte Irâns von Alexander dem Grossen bis zum Untergange der Arsaciden* von Alfred von Gutschmid, welche in jener englischen Sammlung zwischen die Artikel Nöldeke's eingefügt war, ist inzwischen (Tübingen 1888, 8°, vii u. 172 S.) ebenfalls in der ursprünglichen deutschen Fassung erschienen. Nach dem für uns Alle schmerzlichen Hintritte Gutschmid's (1. März 1887) hat eben Nöldeke die Herausgabe dieser gelehrten Arbeit übernommen, welche in der englischen Uebersetzung ,aus praktischen Gründen ziemlich stark hatte gekürzt werden müssen'. In pietätischer Form nimmt doch mit so Vielem, wofür er dem Hingeschiedenen verpflichtet sei, in diesem letzten Werke des Freundes der Herr Verfasser drei in dasselbe übergegangene Ansichten für sich in Anspruch; zwei, die er noch heute vertritt, sind auch in die vorliegenden Aufsätze übergegangen. Bessus' Hinrichtung wird (S. 85) als nach dem von Darius I.

gegen ähnliche Empörer inschriftlich bezeugten Muster vollzogen aufgefasst, was — von der Rachepflicht Alexanders abgesehen — gewiss möglich und ganz einleuchtend ist.

In der Anzündung von Persepolis (S. 83, 141) sieht er ferner ‚entgegen der üblichen Betrachtung' ‚eine wohl überlegte, gut auf die Denkweise der Asiaten berechnete Handlung'. Erheblich bleibt denn aber doch der von GROTE (XI, 499, ed. 1869) betonte Doppeleinwand Parmenion's, dass Alexander durch die beabsichtigte That sein Eigenthum zerstören und bei den Asiaten die Vorstellung erwecken werde, er beabsichtige ‚to retire speedily without founding any permanent dominion in the country'. NÖLDEKE aber meint: ‚die Verbrennung der Königsburg sollte ihnen zeigen, dass ihr Reich vollkommen zu Grunde gegangen, Alexander ihr einziger Herrscher sei', wobei den Griechen die Annahme noch möglich geblieben wäre, es liege ein Racheact für Xerxes' Tempelverbrennungen vor. Ἀλλ' οὐδ' ἐμοὶ δοκεῖ σὺν νῷ δρᾶσαι τοῦτό γε Ἀλέξανδρος οὐδὲ εἶναί τις αὕτη Περσῶν τῶν πάλαι τιμωρία (Arrian, III, 18, 12).

Für die ganze Behandlung des Anhanges über Persepolis und auch an vielen Stellen des ersten Theiles der eigentlich historischen Darstellung ist mit dem Herrn Verfasser S. VI zu bedauern, dass ihm das vierbändige Werk von DIEULAFOY (*L'art antique de la Perse,* Paris, 1884, 1885) ‚erst während des Druckes zu Gesichte kam'. Er würde sich sonst zum Vortheile seiner Leser gleich mir überzeugt haben, dass hier neben den instructiven Abbildungen eine mit umfassender Sachkunde, gründlicher Forschung und einer ebenso freien, als energischen Intuition ausgestattete Leistung vorliegt. Man findet da eine Reihe von Ergebnissen, welche von unbefangen kundiger Seite mit manchen Beobachtungen SEMPER's verglichen werden dürften, auch wenn man die vielseitige Bildung, die leicht aufbauende Schöpferkraft und die sicher greifende Combination dieses unsterblichen Künstlers und Forschers nicht erwarten darf.

Immerhin ist, so viel ich zu erkennen vermag, der vierte, die Gewölbebauten der Achämeniden behandelnde Band besonders wichtig. Die von dem französischen Techniker gewagte Herstellung der Resi-

denzen zweier, vermuthlich militärischer Oberbeamten bei dem heutigen Sarvistan und Firuz-Abâd gibt zunächst eine deutliche Vorstellung der ältesten Kuppelbauten im grossen Stile und eine Anwendung der bei den Palastbauten von Persepolis gewonnenen Kunstbefähigung. Man erhält doch aber zugleich ein bis ins Einzelne begründetes Verständniss dieser hohen Gewölbebauten und ihrer, gegen andere Meinungen früher schon behaupteten, Verbreitung aus Persien nach dem Westen.

In dem dritten, die persepolitanische Sculptur behandelnden Bande wird mit besonderm Erfolge den Nachbildungen der griechischen, speciell der jonischen Kunst nachgegangen. Aber es treten dabei auch mit deutlicher Scheidung vor uns: die egyptischen, wie die chaldäisch-assyrischen Einwirkungen und die an den Feueraltären erörterten Eigenthümlichkeiten der einheimischen Kunst. Die Holzdeckung der Paläste, deren leichtes Gewicht die schlanken Säulen zu tragen vermochten, hat in verkohlten Resten von Cedernholz (III, 7) wahrscheinlich des Libanon, Beweisstücke erhalten. So haben nun auch mit der eigenthümlich persischen Polychromie die Mosaiken und die von der Stolze'schen Mission gefundenen Fayencen (III, 9—18) dienen können, um das eigenthümliche Gesammtbild von Pracht und Seltsamkeit zu gewinnen, welches sich aus so vieler Einzelforschung ergibt.

Erst nach seinen überraschenden Entdeckungen in Susa vom 15. December 1885 an und während des vergangenen Jahres (*Revue archéol.*, 1886, VIII, 194 folg.) ist man auf Dieulafoy's ungemeine Leistungsfähigkeit auch in weiteren Kreisen aufmerksam geworden. Man folgt nun um so lieber seinen Belehrungen über die tektonischen Arbeiten zunächst in und bei Persepolis in dem zweiten Bande des grossen Werkes. Nachdrücklich macht er auf die Bedingungen des Bodens und Klimas aufmerksam, welche zu gewissen Eigenthümlichkeiten der Bauten in den alten Residenzen der Perser nöthigten: auf die Bodenhöhe zwischen 1600 und 2000 Metern, auf die ungemeine Trockenheit der Luft, auf die täglichen rapiden Schwankungen der Sommertemperatur. Er erklärt so zunächst, wie die Perser die Anfänge des Gewölbebaues den älteren Landeseinwohnern und ihren

chaldäisch-assyrischen Nachbaren entlehnten, wie sie (II, 9) zu den, unseren gothischen Bauwerken vergleichbaren, im vierten Bande näher behandelten Ziegelbaukuppeln gelangten, welche bis fünfzehn Meter Durchmesser und ihrer dreissig an Höhe zeigen. Bei der Terrassirung von Persepolis hebt er die Anwendung der von den Griechen erfundenen, in Kleinasien mehrfach erhaltenen Art des Mauerbaues hervor. Nun erhellt erst, wie der Untermauerung der künstlichen, so weit ausgedehnten Hochfläche noch eine Lage von vier Meter dickem behauenem Kalkgestein ohne Mörtel und vorn geglättet vorgelegt wurde. So wurden erst die drei Terrassen aufgeschichtet, auf deren Höhe die vier Paläste mit der Blüthe der Künste aller Unterworfenen, vor Allem der jonischen Kunstübung in dem Säulengebrauche, ihre Stätte fanden. Bis auf Thüren und Fenster, Architrave, Pilaster und Capitäle hat Dieulafoy sorgfältige Vergleiche mit griechischen Vorbildern geliefert (II, 35—40, 48, 79).

Von dem Inhalte des ersten Bandes wird sich später noch zu reden Gelegenheit finden. Doch mag schon hier bemerkt sein, dass man einer Würdigung der Ableitungen aus griechischen und gar lykischen Vorbildern von archäologischer Seite noch im Einzelnen entgegenzusehen und manche Modificationen zu gewärtigen hat. Immerhin konnten von mir die bisher erörterten Ergebnisse Dieulafoy's bei der Besprechung der Nöldeke'schen Abhandlung über Persepolis nicht übergangen werden.

Denn dieser Aufsatz vereinigt gerade in besonders glücklicher Form die Vorzüge anschaulicher Schilderung und einer so einfachen als durchgebildeten Ausdrucksweise, welche der historisch-philologischen Arbeit besonders gut ansteht. Hiezu trägt nicht am wenigsten bei, dass der Herr Verfasser in seiner Darstellung oft genug bewährt, was er dem Leser S. VI versichert: ‚seine orientalischen Studien haben ihn immer mehr zum Griechenfreunde gemacht'. Wie weit dabei griechische Autoren und speciell Herodot doch zu hoch geschätzt sein dürften, wird noch an Einzelheiten zu berühren sein.

Hier will ich zunächst nur zu der S. 137 ff. gegebenen Schilderung der als ‚Abbildung Rustems' (Nakschi Rustem) von den Ein-

geborenen ganz artig bezeichneten Königsgräber bemerken, dass (Dieulafoy i, 27, mit Abbildung) der dabei stehende Thurm mit seinen vielen Luftlöchern neuerlich bis auf den gewachsenen Boden gereinigt worden ist. Nach seiner Anlage muss er Darius' früheren Jahren angehören und war ‚vermuthlich' die Leichen der Angehörigen des Königshauses aufzunehmen bestimmt, ehe sie in Sarkophagen auf einer Schlittenbahn in die Grabhöhlen gebracht und die Sarkophage dort durch Keile befestigt wurden. Dieulafoy vermuthet wohl ferner mit Recht, dass man auf diese Weise die Leichen ohne Besudelung der ‚Elemente' austrocknen oder — wie in den heutigen Dakhmen — von Vögeln verzehren lassen konnte.

Durchaus aber warnt der kundige Ingenieur und Architekt (i, 21) vor einer Identificirung des Cyrusgrabes mit einer der als achämenidisch erkennbaren Baustätten an dem Wege von Ispahan nach Schiraz in dem Thale von Polvar. Eben bei Gelegenheit der Besprechung der Königsgräber kommt ganz angemessen auch unser Herr Verfasser (S. 138) auf das Cyrusgrab ‚in Pasargadae' zurück, von welchem er S. 24 schon ausführlich gehandelt hatte. Er glaubt es noch in ‚Murghab, zwei Tagereisen nordöstlich von Persepolis' zu erkennen. Aber Dieulafoy hat a. a. O. die Ueberzeugung ausgesprochen, dass die Anlage keines der in Ruinen erhaltenen Gebäude mit den auf uns gekommenen Beschreibungen des Cyrusgrabes sammt dem für den Leichenwachtdienst des grossen Königs errichteten Bauwerk, welche beide inmitten der königlichen Gärten lagen, zu vereinigen sei. Das Gebäude von Mesched Murgab hält er (i, 27) für das Grab ‚des' ältern Kambyses. Diese Baureste, wie die des benachbarten Dorfes Madéré Soleiman erklärt er für Baulichkeiten innerhalb eines ‚befestigten Ortes', das heisse Pasadjarde = Pas*agard*ae, und dieser sei überdies mit Oppert für identisch mit der Hauptstadt des persischen Stammes der Marafioi: Marrhasion zu halten. Er sei gänzlich verschieden von dem uns unbekannten Hauptorte des Pasa*rg*adenstammes: Pasa*rg*adae, persisch Pysyakada genannt. Die Lautähnlichkeit habe zur Verwechslung geführt, wie denn (i, 27) Ptolemäus noch ein Pasargadae in Kirmanien kenne. Von den übrigen, eben nicht erfüllten Bedingungen abgesehen, würde in dem

Polvarthale das Grabmonument noch leidlich passen, welches als Thron *(Takhté)* der Mutter Salomo's *(Madéré-Soleiman)* bezeichnet wird. Das besterhaltene vier Kilometer hievon entfernte und als Grab *(Gabré)* der Mutter Salomo's bezeichnete rechteckige Denkmal glaubt Dieulafoy (I, 49) vermuthungsweise als Grab Mandane's, auf alle Fälle aber einer ‚Königin' bezeichnen zu müssen. Ein drittes Gebäude der Ebene von Pulvar-Rud meint er nach den nicht nur persisch, sondern auch assyrisch wiedergegebenen Inschriftworten des Besitzers und Erbauers ‚Ich bin König Cyrus der Achämenide' als nach der Eroberung Babylons errichtet bezeichnen zu können; in den, meist auch bei unserm Herrn Verfasser, anders erklärten Kopfe sieht er (I, 34) Cyrus' eigenes Bild als das einer geflügelten Gottheit. Das Bauwerk selbst aber erweist er genau genug (I, 32) als einen Palast, der gegen Winternässe und Sommerhitze gleichmässig geschützt war. Von allen diesen Cyrusbauten, die auf uns gekommen sind, kann aber Dieulafoy durch höchst bemerkenswerthe Vergleichungen den kleinasiatischen und meist griechischen Ursprung der Anlage nachweisen, so dass er bei dem ‚Grabmale der Königin', bei welchem der Architekt das Innere des Gebäudes möglichst verbergen musste, die schönen Analogieen von atheniensischen, samischen, selinuntischen Tempeln vorlegen konnte.

Ich habe dem Herrn Verfasser fast unbillig Ergänzungen geliefert, indem ich von seinem ‚Persepolis' zu sprechen hatte. Dem Leser bin ich aber zunächst noch von den beiden folgenden Aufsätzen des Anhanges zu sprechen verbunden. In dem ersten wird (S. 147 folg.) — im Gegensatze zu ‚Persien' = alt Pârsa, jetzt Pârs oder Fârs, eigentlich durchaus nur das Land ‚südöstlich von Susiana, dessen Hauptstadt seit 1200 Jahren Schîrâz ist' — für die Gesammtbezeichnung Îrân so viel an Gründen geltend gemacht, dass dies Wort wohl andere Bezeichnungen verdrängen wird. Wie es auf die älteste arische Bedeutung weise, so werde es von den Persern selbst ‚seit 500 Jahren' in dieser Form, jetzt auch mit Verdunkelung des *â* in *ô* oder *û*, gesprochen. Bei Erklärung der Sprache und Schrift ‚Pehlevi' wird bemerkt, dass die besonders von Olshausen vertretene Idenuität mit ‚parthisch', als regelrechter Umbildung von Parthava in Pahlav, festzuhalten, auch zur

Erklärung der Herübernahme dieser aramäischen Schriftzeichen mit wunderlich anderen Lautwerthen und Ideogrammen vollkommen genügend sei (156 ff.).

Eben hier leitet uns Nöldeke auf den Theil der Aufsätze zurück, in welchem er mit übermächtiger Handhabung des Materiales nach seiner Uebersetzung und Bearbeitung der betreffenden Stücke des Tabari (1879) in voller Freiheit den historischen Verlauf zu schildern vermag: zu der Geschichte der Sâsâniden. Selbst ungedruckte, syrische Quellen sind hier mehrfach (S. 114, 125) herbeigezogen worden. Als besonders bemerkenswerth ist wohl hervorzuheben, dass Nöldeke (S. 88) ‚die hierarchische Gliederung der Staatskirche', welche schon unter den nächsten Nachfolgern des Reichsgründers Ardeschir bezeugt ist, eben auf diesen selbst zurückführt. Indem er nun hiebei bemerkt, wie diese Gliederung ‚der des christlichen Klerus ganz ähnlich' sei, lässt er doch die naheliegende Frage unbeantwortet, wie weit Ardeschir († 241 oder 242) in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts gute Gelegenheit fand, sich über diese christliche Organisation zu unterrichten. Nur in einer Anmerkung (S. 91) erscheint die, auch für diese politisch-religiös so wichtige Frage bedeutende Thatsache erwähnt, dass die Sâsâniden sich keineswegs als Fortsetzer und Erneuerer des ihnen ohnehin wenig bekannten Achämenidenreiches betrachteten, sondern als Nachfolger und Abkömmlinge ‚der mythischen Urkönige von Irân'. In einer zugleich anziehenden und doch den Leser in die Wege der Kritik einführenden Darstellung wird die Geschichte der Sâsâniden bis zu ihren letzten Ausläufern geführt, bis zu der erst in der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts zu Ende gegangenen Herrschaft der in Mâzanderân ‚noch über 100 Jahre' nach dem Untergange des Reiches regierenden Fürsten aus dem Hause Kâren (S. 134), welche für die Erhaltung der Parsenreligion als ein wesentliches Glied zu betrachten sein dürften.

In dem ersten, die Achämenidenzeit selbst behandelnden Abschnitte hatte mehr als irgendwo sonst der Herr Verfasser zwischen alten und neuen Controversen Stellung zu nehmen. Er sucht sie bis zum Ende der Perserkriege möglichst im Anschlusse an Herodot zu

zu gewinnen, obwohl er ihm gleich im Anfange (S. 3) ‚Rechenfehler' bei Constatirung eines Versehens über die medische Königsfolge vorwirft. Es dürfte doch aber bei der grossen Zahl von Schwächen, welche die Kritik bei Herodot immer mehr feststellt, sich in gleichsam steigendem Maasse empfehlen, seinen Angaben das νᾶφε καὶ μέμνασ' ἀπιστεῖν entgegenzubringen. In einer so überaus wichtigen Frage, wie Herodots Verhältniss zu Hekataios hat noch neuerlich Diels — gerade mit Verwerthung von des verewigten Gutschmid Untersuchungen über den Milesier (*Philologus,* x, 525 folg.) — eine Reihe zutreffender Beobachtungen veröffentlicht (*Hermes* xxii, 411 folg.). Wenn ich auch nicht alle Diels'schen Vorwürfe gegen Herodot für gleichmässig zutreffend halten kann, so bleibt doch genug übrig, um auch bei schonendem Urtheile eine in jedem Zeitalter bedenkliche Zahl von Leichtfertigkeiten und Aneignungen fremden Gutes zu constatiren. Am stärksten ist der Nachweis, dass seine religiösen Zweifel auch nur Plagiate sind (a. a. O. 445). Und so gelangen wir denn erst allmählich zum Verständnisse der entschiedenen Missachtung, welche Thukydides grundsätzlich und in bessernden Einzelheiten so vielfach gegen Herodot zu erkennen gibt, den er nicht einmal der Nennung würdigt. Und doch hat er diese Ehre Hellanikos' unzweifelhaft geringerm Talente, als es Herodots unvergleichliche Erzählerkunst bietet, zu Theil werden lassen, freilich um eine ganze, umfassende Arbeit desselben durch eine genauere in der Pentekontäetie zu ersetzen.

Es wird daher auch gerade da, wo unserm Herrn Verfasser eine Schwäche Herodots so unzweifelhaft entgegentrat, nämlich bei der medischen Königsfolge, nicht eben räthlich sein, sich nur mit ihm zu begnügen. Wenn Nöldeke dabei Oppert's sonst zu vielem Ansehen gelangtem Werke ‚*Ueber Volk und Sprache der Meder*' nur Zweifel und Verneinung (S. 6 ff.) entgegenbringt, so lässt sich von meiner Seite dagegen nichts Anderes einwenden, als über die Genauigkeit auch der assyrischen Keilschriftlösungen so lange behauptet und bestritten worden ist. Denn ich habe wiederholt und namentlich, als ich im 96. Bande unserer akademischen Sitzungsberichte mich eingehend über den ‚Ausgang des medischen Reiches' äusserte, mich der Ergeb-

nisse von Oppert's medischer Sprachforschung bedient. Ich meine aber keinen Anlass zu haben, von den in jener Arbeit und den mit ihr zusammenhängenden über ‚Krösus' Sturz' im 92. und ‚die neuentdeckten Inschriften über Cyrus' im 97. Bande derselben Sitzungsberichte niedergelegten Beobachtungen abzugehen.

In Bezug auf den in der letztern Schrift gegebenen Stammbaum von Cyrus' Familie befindet sich auch Nöldeke in voller Uebereinstimmung mit mir. Da er ihn aber doch nur für ‚fast ganz sicher' hält (S. 15), so glaube ich hier hinzufügen zu sollen, dass sich für die Unmöglichkeit, Darius' Vater, Grossvater und Urgrossvater zu den acht vor ihm regierenden Königen zu zählen, noch Folgendes geltend machen lässt: Artaxerxes III. nennt in der Palastinschrift von Persepolis seine Ahnen Artaxerxes (II.), Darius (II.), Artaxerxes (I.), Xerxes (I.), Darius (I.), Jeden in gehöriger Reihenfolge: ‚König'. Dann aber fährt die Inschrift fort: ‚Darius des Hystaspes mit Namen *(nâma, nomine)* Sohn, Hystaspes des Arsames mit Namen Sohn, Achämenide'. Ebenso schliesst der erste Absatz an der grossen Säulenreihe in Susa in Artaxerxes' II. Ahnenreihe mit: ‚Darius des Hystaspes Sohn, Achämenide' ohne Königsbeinamen (Kossowicz, *Inscriptiones palaeo-persicae Petropoli* 1872, II. Theil 51, I. Theil 119; II. Theil 51, I. Theil 111). Auch eine genealogische Stelle Herodots stimmt hiemit (VII, 224): Ἀρτάνης Δαρείου τοῦ βασιλέος ἦν ἀδελφεός, Ὑστάσπεος δὲ τοῦ Ἀρσάμεος παῖς.

Den friedlichen Uebergang der Herrschaft über das Mederreich (*Neuentd. Inschr.* XCVII,719) sollte man aber angesichts der Cyrusinschrift, welche wahrlich unabhängig von meinen Ausführungen über den Ausgang des medischen Reiches gefunden worden ist, um Herodots willen nicht länger bestreiten. Auch Schrader's, von unserem Herrn Verfasser S. 17 angeführte Uebersetzung (bei Adolf Bauer, *Die Kyrossage und Verwandtes, Wiener akad. Sitzungsberichte,* C, 499) sagt doch schlechterdings nichts von einem Kampfe, sondern nur: ‚versammelte er (? — Ideogramm) und es zog gegen Cyrus, König von Ansan, Astyages — und . . .' worauf die Empörung der Soldaten und Astyages' Fesselung sofort folgt. Wenn die meiner Meinung nicht zustimmenden Gelehrten sich die Geschichte der ebenfalls unblutigen Besitznahme des britischen

Reiches durch Wilhelm III. im Jahre 1688 in Erinnerung rufen wollen, so wird ihnen Herodot länger hier zu glauben vielleicht bedenklicher werden; denn auch in England erfolgte ein unblutiger Abfall der Truppen und die Gefangennahme des von ihnen verlassenen Königs Jacob II.; dazu fand ein zufälliges und doch gleichgiltiges Gefecht der gelandeten Holländer gegen irische Truppen König Jacobs vor dem offenen Abfalle des Heeres statt. (Macaulay, *Hist. of England,* III, 313 ed. Tauchnitz).

Und weder bei der babylonischen, noch bei der egyptischen Eroberung durch die Perser kann ich den von Priesterhand verfassten Inschriften so geringes Gewicht beilegen, wie der Herr Verfasser besonders S. 22. Im Gegensatze zu Darius, dessen Grösse in dem ersten uns jetzt beschäftigenden Aufsatze mit Recht so sehr gefeiert wird (S. 32, 41 ff.), muss man sich doch stets gegenwärtig halten, wie Cyrus — und nach seinem Muster auch der freilich nicht ganz zurechnungsfähige Kambyses — fremden Culten eine absichtliche und vermuthlich überzeugte, etwa überall die Wahrheit suchende Sympathie entgegenbrachte. Eine Xenophonteische Stelle erscheint mir nun bedeutender für Cyrus als früher: τότε πρῶτον κατεστάθησαν οἱ μάγοι (*Cyrop.* VIII, 1, 23).

Mit Rücksicht auf die babylonischen Cyrusinschriften, wegen deren auch nach Nöldeke's Auffassung (S. 21) ‚die Nachrichten griechischer Schriftsteller über die Eroberung Babylons jetzt meist überflüssig geworden sind' — was ich für Xenophon doch nicht ganz gelten lassen könnte — glaube ich nun aber schliesslich doch noch ein Bedenken chronologischer Art erwähnen zu sollen. An dem eratosthenisch-apollodorischen Ansatze für Krösus' Sturz von etwa 546 (hier eventuell 547, S. 20) hat man mit Rücksicht auf die drei herodoteischen Zusatzjahre für Krösus und so lange man noch an die herodoteische lange Belagerung von Babylon glauben konnte, festhalten mögen; aber das hat nun doch völlig aufgehört. Wenn trotzdem der letzte Gelehrte, welcher meiner chronologischen Bestimmung jenes Ereignisses auf das Jahr 541/0 nachgegangen ist (Schubert, *Geschichte der Könige von Lydien,* 1884, S. 109) findet, dass ich zwar die sämmtlichen

bisherigen Ansätze ‚hinreichend widerlegt' habe, der meinige aber wegen jener ‚langen Belagerung' für ‚unzulässig zu halten' (S. 111) sei, so kann ich darauf nicht mehr erwidern. Die parische Chronik, welcher ich keineswegs den Werth einer ‚Quelle ersten Ranges' (SCHUBERT, a. a. O.) beilege, habe ich aber für Croesi initium — nach BÖCKH's Worten (*Krösus' Sturz,* 212) — im Jahre 556/5 mit Vertrauen benutzen können, da sie die einzige, mit wohlbezeugten sonstigen Angaben für das Ende des Lyderreiches verträgliche, ausdrückliche chronologische Angabe enthält.

Mit dieser Polemik gleichsam in eigener Sache will ich denn mit dem Wunsche diese Anzeige schliessen, dass die NÖLDEKE'schen *Aufsätze* viele Leser in das neue Jahr begleiten mögen.

WIEN, December 1887.

Der Quantitätswechsel im Auslaute vedischer Wörter.

Von

Dr. Jos. Zubatý.

I.

Es ist eines der grössten Verdienste der neuesten Sprachforschung, dass man heutzutage nicht mehr den Umstand ausser Acht lassen darf, dass ein und dasselbe Wort, je nachdem es im Satze in dieser oder jener Stellung, in dieser oder jener Nachbarschaft steht, einmal in dieser, das andere Mal in einer etwas abweichenden Lautform erscheinen kann. Auch früher ist man sich dieses Umstandes allerdings nicht völlig unbewusst gewesen: die Contractionen und Elisionen von vocalischen An- und Auslauten in den classischen Sprachen, die verschiedenen Erscheinungen des altindischen Saṃdhi und manches Andere dieser Art sind Dinge, die den Gründern der vergleichenden Sprachwissenschaft ebenso bekannt waren, wie deren heutigen Pflegern. Nur ist man sich damals noch nicht bewusst gewesen, was für Consequenzen daraus zu ziehen sind, was für ein Nutzen zu einer allerdings nicht immer im gleichen Masse probabeln Erklärung von allerhand sprachlichen Räthseln daraus zu gewinnen ist. Namentlich fruchtbringend ist die Erkenntniss gewesen, dass durch eine Ausgleichung der ursprünglich durch Satzphonetik gebotenen Unterschiede, durch eine Ausgleichung, die ja nicht immer in einer und derselben Richtung hat vor sich gehen müssen, öfters in derselben Sprache oder in verschiedenen Sprachen und Dialecten eine und dieselbe Grundform in Umwandlungen erscheinen kann, die ohne weiters auf rein

lautlichem Wege nicht vereinbar sind. Die Verschiedenheit des Auslautes im Dual, gr. ἵππω einerseits, skt. *áçvāu* anderseits hat in einem satzphonetischen Gesetz ihre Erklärung gefunden, welches nur mehr in den ältesten indischen Denkmälern — und selbst hier nicht mehr ganz rein — vor unseren Augen liegt, während die übrigen Sprachen durch Beseitigung dieses, ihrem Einheitlichkeitstriebe jedenfalls unbequemen Unterschiedes bald der einen, bald der anderen Doublette bereits in vorhistorischer Zeit zum Siege und zur Alleinherrschaft verholfen haben.

Hätten wir die vedische Poesie nicht zur Verfügung, so würde die ehemals nach festen Gesetzen geregelte Verschiedenheit von *éḱvō éḱvōu* ein Räthsel mehr sein, dessen Lösung wir nach anderweitigen Analogien mehr vermuthungsweise zu suchen hätten. So hat uns aber das Verhältniss von ved. *áçvā : áçvāu* einen Anhaltspunkt gegeben, von welchem aus man eine Deutung von anderen derartigen Räthseln wagen darf; so erklärt man in ähnlicher Weise zwar nicht mit absoluter Sicherheit, aber immerhin mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit z. B. das Nebeneinander von *-ō, -ōn* im Nom. Sing. der *-en*-Stämme, von gr. μήτηρ, skt. *mā́tā* und Anderes mehr: vgl. Brugmann, *Grundriss*, i, § 645. Wir möchten auch noch andere Räthsel hieherstellen; so z. B. das Nebeneinander von av. *-bīš : av. -biš* altind. *bhiḥ* im Instr. Pl., vielleicht *-tavāí* neben *-tave, -adhyāi* neben *-adhye (gámadhye* TS. i, 3, 6, 2) im vedischen Infinitiv.

In das Kapitel von der Satzphonetik gehört unseres Erachtens wenn nicht ganz, so allenfalls zum grössten Theile diejenige Erscheinung, deren Schilderung den grössten Theil von Benfey's unvollendeten Abhandlungen *‚Die Quantitätsverschiedenheiten in den Saṃhitâ- und Pada-Texten der Veden‘* (in den *Abhandlungen* der kön. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Band xix—xxi, xxv—xxvii) ausmachen. Wir meinen das Schwanken der Quantität von Auslautsvocalen einer Reihe von Formen und Wörtern, welches ein so charakteristisches Merkmal der Sprache der vedischen Poesie bildet. Allerdings wird in der Regel, und wie wir noch finden werden, für den Standpunkt, den in der ganzen Angelegenheit die erhaltenen vedischen Denkmäler einnehmen,

zum grossen Theile nicht ganz ohne Grund angenommen, das ganze Schwanken sei lediglich ein metrisches Aushilfsmittel gewesen, die vedischen Sänger hätten einfach langen Auslautsvocal dort gewählt, wo das Metrum eine Länge erfordert, und umgekehrt. Nicht ganz zwar, aber immerhin in einem sehr hohen Grade ist diese Auffassung eine unzweifelhaft richtige. Aber man würde sehr irren, würde man einen Schritt weiter thun und etwa behaupten wollen, die vedischen Sänger hätten sich dieses Hilfsmittel selber geschaffen, das betreffende Quantitätsschwanken, wie es in der vedischen Poesie in einem sehr hohen Grade einen entschieden metrischen Charakter aufweist, habe seit jeher diesen Charakter gehabt, anders gesagt, die ganze Erscheinung sei lediglich einer Bequemlichkeit der metrischen Technik zu verdanken, die es nicht gescheut habe, zu ihren Zwecken auf Unkosten des Sprachgebrauches sprachliche Monstra zu creiren: denn vorausgesetzt, Imperative auf *-ā* hätten nie im wirklichen Sprachgebrauche, ausserhalb der poetischen Literaturthätigkeit existirt, so wäre ein *ájā* für *ája* in der vedischen Poesie geradeso ein sprachlicher Schnitzer gewesen, wie wenn sich ein alexandrinischer Dichter auf einmal ein ἄγη für ἄγε, lediglich und einzig um das Metrum einzuhalten, erlaubt hätte.

Ich will damit natürlich nicht gesagt haben, dass es absolut nicht denkbar wäre, dass ein Dichter, um dem Metrum gerecht zu werden, ein gegen das Metrum sich sträubendes Wort einfach durch Gewalt gefügiger macht. So was liesse sich ja bekanntlich auch aus Werken der neueren Dichter, und zwar nicht immer der nachlässigsten, belegen; und um unserem Gebiete näher zu bleiben, auch z. B. die Dichter der altindischen Epik wagten es zuweilen, wie ich des Näheren nachzuweisen wohl noch anderswo Gelegenheit finden werde, ihrem metrischen Können durch sprachliche Schnitzer (z. B. ein Femininum *sahasraçatajīvinaḥ* MBh. I, 64, 11) nachzuhelfen. Selbst die vedischen Sänger wird man wohl schwerlich ganz vom Verdacht lossprechen dürfen, sie hätten sich dann und wann erlaubt, das wirkliche Sprachmaterial ein wenig dem Metrum zu Willen umzumodeln; so ein Verdacht liegt z. B. bei *masīya* (für *ma͜ṃsīya)* x, 53, 4, ziemlich nahe,

wiewohl man in dergleichen Fällen nie mit voller Sicherheit schliessen darf, ob die betreffende Form rein zu metrischen Zwecken gebildet, oder eine zwar nicht ‚schriftmässige', aber im wirklichen Sprachgebrauche doch existirende Form ist, die der Dichter als die seinen Zwecken besser entsprechende gewählt hat. Aber dass die vedischen Sänger bei der unzweifelhaften Freiheit ihrer metrischen Technik die wirklichen Sprachformen in einem so grossen Masse verändert hätten, wie es der Fall wäre, wenn das Schwanken der Auslautsquantität in der That rein metrischen Ursprungs wäre, ist doch von vornherein nicht recht denkbar.

Bevor wir den Charakter der ganzen Erscheinung weiterhin untersuchen wollen, scheint es uns unerlässlich, in der Kürze die unzweifelhaften Eigenschaften der vedischen Metra zu berühren. Im Wesentlichen bietet uns die vedische Poesie — einige mehr oder weniger vereinzelte Versbildungen ungerechnet — zwei Metra. Das kürzere Metrum wollen wir kurzweg den Achtsilbler nennen, wiewohl auch Verse von einer kleineren, seltener von einer grösseren Silbenzahl vorkommen. Das andere Metrum ist für uns die vedische Langzeile, die uns in zwei im Veda noch zum Theile nicht ganz scharf differenzirten Abarten vorliegt, in der Trišṭubh- und Jagatīzeile: denn dass eine consequente Durchführung entweder eines katalektischen oder eines akatalektischen Abschlusses erst im Laufe der Zeit ein unumgängliches Bedürfniss werden konnte, dass daher das im Veda unzweifelhafte — allerdings in einigen Hymnen häufige, in anderen fast gar nicht zu belegende — Einstreuen von katalektischen Versen in Jāgatastrophen und von akatalektischen Versen in Trāišṭubhastrophen nicht eine Verwirrung einer vordem ausnahmslos herrschenden Regelmässigkeit, sondern einen Uebergang von der ehemaligen Freiheit zur classischen Strenge darstellt, versteht sich wohl von selbst. Man vgl. *Listy filologické a paedagogické*, XII, 24 ffg.

Fest steht bei dem Achtsilbler der häufigsten Art der jambische Rhythmus seines Ausganges. Die vedischen Sänger suchten und wussten es auch, dem Achtsilbler der häufigsten Gestalt den Ausgang ⏑ – ⏑ ⏓ (oder bei einem katalektischen, daher siebensilbigen ‚Achtsilbler' ⏑ – ⏓)

zu geben. Allerdings haben wir neben solchen Achtsilblern im Veda noch achtsilbige Pādas anderer Gattung zu unterscheiden. Erstens finden wir Gāyatrīhymnen (oder Gāyatrītṛcas, auch einzelne Bruchstücke), deren einzelne Pādas im Ausgang dieselbe Freiheit des ausgeprägten Rhythmus aufweisen, wie die regelrechten Achtsilbler im Anfang. Der Rhythmus dieser Art Strophen (wie sie uns z. B. i, 30, 10. 13—15 vorliegen) ist mir völlig unklar: wahrscheinlich haben wir hier weiter nichts mehr als einfach silbenzählende Producte vor uns, bei denen man sich unwillkürlich der alteranischen Poesie erinnern muss. Ausserdem gibt es Partien in Gāyatrīstrophen (z. B. i, 2, 7—9), viel häufiger jedoch in Anuštubh (z. B. x, 19. 58. 72), die einen Uebergang von der vedischen Metrik zur späteren darstellen; wie es in der späteren Poesie unzulässig ist, dass auch der erste und dritte Pāda einen jambischen Schluss habe, so suchen auch die Dichter solcher, in der Regel auch der Sprache und dem Inhalte nach als ziemlich spät sich erweisende Producte mehr oder weniger consequent nur dem zweiten (und vierten) Pāda einen jambischen Abschluss zu geben.

Auch die Langzeile hatte — von einigen mehr oder weniger zweifelhaften und seltenen Abweichungen abgesehen — einen jambischen Ausgang. Und zwar lässt sich das unzweifelhafte Bevorzugen eines jambischen Tonfalles um eine Silbe weiter dem Anfang zu verfolgen. Der Ausgang einer Langzeile ist – ◡ – ◡ ⏓ in ihrer akatalektischen, – ◡ – ⏓ in ihrer katalektischen Gestalt. Aber ein Streben nach einem festeren Rhythmus lässt sich noch um zwei, resp. drei Silben weiter verfolgen. In Versen mit regelrechter Silbenzahl ist das Streben unverkennbar, die beiden Silben nach der Cäsur, oder wenigstens die zweite, kurz zu haben. In den 30 ersten Sūktas des vii. Buches der Ṛksaṃhitā gibt es 774 Langzeilen, deren Lesung uns sicher genug erscheint. 497mal finden wir in ihnen nach der Cäsur ◡ ◡, 227mal – ◡, 43mal ◡ –, nur 7mal – –. Im Einklang damit setzten die Sänger nach der Cäsur nur *púruša-* (iii, 33, 8. iv, 12, 14. v, 48, 5. vii, 57, 4. 75, 8. x, 15, 6. 51, 8. 165, 3), nie *pū́ruša-*, nur *purutáma-* (i, 124, 6. iii, 39, 7. iv, 44, 1. 51, 1. v, 56, 5. vi, 6, 2. 21, 1. 32, 1. vii, 73, 1. x, 23, 6.

74, 6), nie *purūtáma-*, nur *uṣ́ás-* (z. B. ɪ, 44, 8. 56, 4. 71, 1. 73, 7. 79, 1. 92, 1. 113, 11. 18. 115, 2. 123, 11), nie *uṣ́ās-*, u. s. w.

Nach dem bisherigen können wir also für eine Langzeile mit siebensilbigem (resp. sechssilbigem) Hintergliede folgendes Schema zur Andeutung des gesuchten Rhythmus aufstellen:

⏓ ⏓ ⏓ ⏓ ⏓ | ⏑ ⏑ – ⏑ – (⏑) ⏓.

Wenn das Hinterglied achtsilbig (resp. siebensilbig) ausfallen sollte, d. h. wenn das Vorderglied viersilbig war, so scheint es, dass den vedischen Dichtern nicht immer ein und dasselbe Schema vorschweben musste. Zur Zeit, wo der Charakter der Cäsur als einer solchen noch in voller Geltung war, glauben wir, ohne es stricte beweisen zu können, das gesuchte Schema der Langzeile sei in diesem Falle das folgende gewesen:

⏓ ⏓ ⏓ ⏓ | ⏑ ⏑ – – ⏑ – (⏑) ⏓.

Als legitimen Erben der vedischen Langzeile finden wir in der classischen Zeit einen Nachkommen der ersteren Art, jener mit fünfsilbigem Vordergliede, aber ohne das obligate Bedürfniss einer Cäsur:

⏓ – ⏑ – – ⏑ ⏑ – ⏑ – (⏑) ⏓.

So lange die Cäsur in ihrem vollen Rechte gewesen, musste wahrscheinlich das Hinterglied mit einer zweisilbigen Anakruse anheben, ob das Vorderglied vier- oder fünfsilbig war. Zwischen der Zeit der vollen Blüthe der Cäsur und der Zeit einer beliebigen Vernachlässigung derselben ist offenbar eine Zeit gewesen, wo die Cäsur zwar noch beibehalten wurde, aber nur als eine völlig bedeutungslose, nur der alten Gewohnheit wegen noch am Leben erhaltene Eigenthümlichkeit des Verses, eine Eigenthümlichkeit, die allmählig auf den eigentlichen Bau des Verses völlig einflusslos werden musste. In dieser Zeit entstanden nun allmählig durch Contamination der beiden Hauptabarten der alten Langzeile folgende Schemata:

⏓ – ⏑ – – | ⏑ ⏑ – ⏑ – (⏑) ⏓
⏓ – ⏑ – | – ⏑ ⏑ – ⏑ – (⏑) ⏓;

und durch völlige Unterdrückung der Cäsur ist das oben gegebene classische Schema entstanden.[1] Dieses Stadium ist kein imaginäres: falls z. B. im Mahābhārata die in der Langzeile gedichteten Partien nicht die alte vedische Freiheit aufweisen, repräsentiren sie eben in einem sehr hohen Masse die von uns geschilderte Uebergangsstufe. In den 174 Zeilen von MBh. I, 185, 35—37. 187, 1—23. 188, 19—22. 26—29. 189, 15—23 z. B. finden wir die classische Gestalt 163mal wieder, andere Gestalten nur 11mal. Um uns an die erstere zu halten, so finden wir Verse mit Cäsur 118, Verse mit theilweise (durch Contraction) oder gänzlich vernachlässigter Cäsur 115; und zwar finden wir

⏓ – ⏑ – – | ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏓ 71mal,
⏓ – ⏑ – | – ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏓ 47mal.

Und ein ähnliches Verhältniss mag man auch sonst beobachten, so z. B. I, 198. III, 23—25. 111—113. 118—120. 164—165. 176—177. 183. V, 62 u. s.

Vorläufer dieser Praktik sind bereits im Veda zu belegen, wenngleich mit Rücksicht auf die vedische Freiheit im Ausprägen der gesuchten Schemata nicht mit absoluter Sicherheit. Jedenfalls aber sind wir, wie noch weiter unten nachzuweisen sein wird, völlig berechtigt, bereits dem Veda eine Unterdrückung der Cäsur zu imputiren: folglich dürfen wir auch bereits in dem Veda Verse nach dem Schema

⏓ ⏓ ⏓ ⏓ | – ⏑ ⏑ – ⏑ – (⏑) ⏓

voraussetzen. Unter den 774 oben (S. 57) erwähnten Langzeilen gibt es 372 solche mit viersilbigem Vordergliede. Auf das ältere Schema hin weisen 251 Verse: nämlich Verse mit den Gestalten:

⏓ ⏓ ⏓ ⏓ | ⏑ ⏑ – – ⏑ – (⏑) ⏓ (174)
⏓ ⏓ ⏓ ⏓ | – ⏑ – – ⏑ – (⏑) ⏓ (77);

das jüngere Schema scheint durch 113 Verse vertreten zu sein, die folgende Quantitätsverhältnisse aufweisen:

[1] Auch im griechischen Hexameter muss ursprünglich die Stelle der Cäsur von irgend welcher Bedeutung auf die sonstige Versgestalt gewesen sein.

⏓ ⏓ ⏓ ⏓ | ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ – (⏑) ⏓ (49)
⏓ ⏓ ⏓ ⏓ | – ⏑ ⏑ – ⏑ – (⏑) ⏓ (31)
⏓ ⏓ ⏓ ⏓ | ⏑ – ⏑ – ⏑ – (⏑) ⏓ (31)
⏓ ⏓ ⏓ ⏓ | – – ⏑ – ⏑ – (⏑) ⏓ (2).

Eine Anschauung, die bereits ziemlich viel Unheil in der Wissenschaft angerichtet hat, ist die, das metrische Schema, welches dem Dichter bei seinem Schaffen im Geiste vorschwebt, müsse immer und unter allen Umständen in den Silbenverhältnissen des dichterischen Productes rein zum Vorschein kommen. Freilich, so schroff hat es unseres Wissens Niemand ausgesprochen: aber in Wirklichkeit glaubt man sich auf Grundlage der Silbenverhältnisse selbst der ältesten, technisch unvollkommensten poetischen Denkmäler zu Folgerungen berechtigt, die lediglich aus jener Anschauung, die wir übrigens schon in den *Listy filol. a paedag.*, xii, 28 ffg., xiii, 344 ffg. besprochen haben, abzuleiten sind. Die technische Genauigkeit eines Kālidāsa darf man nicht ohne weiters bei einem Parucchepa voraussetzen: und doch, wie viele Sprachformen hat man nicht schon zu formen und umzuformen gewagt, lediglich aus dem Grunde, weil eine kurze Silbe im Veda in einer Stellung erscheint, wo man nach den metrischen Gesetzen eine lange erwarten würde, und umgekehrt? Auch der homerischen und hesiodischen Sprache, dem älteren Latein sind auf Grund derselben Anschauung Sprachformen und Silbenquantitäten imputirt worden, die sicherlich nie existirt haben; und umgekehrt, weil die heutigen Anschauungen von dem Sprachleben solchen Willkürlichkeiten nicht mehr ganz hold sind, hat man in der neuesten Zeit dem Saturnius den prosodischen Charakter absprechen wollen, hauptsächlich (eigentlich lediglich) aus dem Grunde, weil ein consequentes Festhalten des prosodischen Princips in den saturnischen Denkmälern die Annahme von allerhand sprachlichen Ungereimtheiten zur Folge habe.

Wir glauben, das Zeugniss der vedischen Poesie allein würde genügen können, um darzuthun, dass nicht auf einem jeden Stadium der metrischen Kunstfertigkeit der gesuchte Rhythmus im wirklichen poetischen Producte auch erreicht werden müsse. Von den Schlusshebungen wollen wir vorderhand absehen. Aber höchst lehrreich ist

in dieser Hinsicht die Geschichte der Langzeile. Im Veda und in der älteren Poesie überhaupt ist der Rhythmus des vorderen Theiles derselben noch nicht scharf ausgeprägt, wiewohl das Streben, wo es leicht geht, einen jambischen Tonfall hier zu gewinnen, unverkennbar ist.[1] Der jambische Rhythmus schwebte dem Dichter bei seinem Schaffen sicherlich im Geiste vor, wo es ohne grosse Anstrengung möglich war, dort gab er demselben auch in den gewählten Silben Ausdruck: aber erst allmählig gelangte die metrische Technik zu dem Standpunkte der classischen Zeit, den Jambus (die Anakruse zum Theil ausgenommen) auch in den gewählten Silben rein auszuprägen. Nur dieser Vorgang scheint uns ein natürlicher zu sein: man müsste denn sonst annehmen, auch der Anfang der Zeile sei ursprünglich rein jambisch gewesen, die Dichter hätten sich dann — in der vedischen und älteren epischen Periode — einer gewissen Fahrlässigkeit hingegeben, um in der classischen Zeit wieder zur ehemaligen Strenge zurückzukehren, oder aber, die Verse seien ursprünglich ohne jeglichen Rhythmus, rein nach dem mechanischen silbenzählenden Princip gebildet worden, und der Rhythmus habe sich erst später, man weiss nicht woher und warum, eingefunden.

Und von demselben Standpunkte sind unseres Erachtens auch die im Veda immerhin zahlreichen, und auch im Epos hie und da

---

[1] Und da wir doch voraussetzen müssen, dass die vedischen Hymnen doch wohl ursprünglich im Tacte recitirt wurden, so muss der jambische Rhythmus allenfalls zu hören gewesen sein. Man wende uns ja nicht ein, Gebilde wie *nírmathitaḥ* (III, 23, 1), *agnír dyávā* (III, 25, 3), oder gar vielleicht *mánthatā naraḥ* (III, 29, 5) könnten gar nicht jambisch recitirt werden, ohne dass die wirkliche, übliche Aussprache verletzt würde. Ein jeder intelligente Sänger unserer Zeit weiss es, mittels einer sorgfältigen Oekonomie mit dem Athem, durch kleine, dem Ohr sich fast entziehende Pausen und andere derartige Mittel den gegebenen Text beim Singen ganz richtig auszusprechen, selbst dann, wenn die natürlichen Quantitäten mit den vom Componisten vorgeschriebenen sich nicht ganz genau decken, und doch dabei im Tacte zu singen; freilich hat der Componist einen gewissen Grad der Freiheit der musikalischen Declamation nicht überschreiten dürfen. Und sicherlich wurden auch Verse wie σπονδὴν ἔθου τήνδ' ὡς παρ' εἰδυίας μάθῃς jambisch, streng im Tact recitirt, ohne dass es der Mime vor dem feinohrigen Athener Publikum hätte wagen dürfen, die natürliche Aussprache erheblich zu verletzen.

zu belegenden (vgl. *Listy fil. a paed.*, xii, 31, [5]) Verstösse gegen den Rhythmus des Versausganges zu beurtheilen. Der Dichter konnte z. B. *agníḥ pū́rvebhir ŕ̥šibhiḥ* (i, 1, 2) sagen, nicht weil der Versausgang auch ohne Rhythmus hätte gebildet werden können, auch nicht, wie z. B. Benfey glaubte, weil *r̥ši-* auch *r̥̄ši-* hätte lauten können, sondern lediglich darum, weil der gesuchte Rhythmus ursprünglich in den gewählten Silben nicht ganz rein und scharf ausgeprägt werden musste. Ja, wir glauben keine gewagte oder aus der Luft gegriffene Hypothese aufzustellen, wenn wir annehmen, in der vorhistorischen, auf einem noch weniger entwickelten Standpunkte der metrischen Technik stehenden Periode sei diese Freiheit eine noch grössere gewesen, als in den uns vorliegenden Denkmälern. Hat man ja schon längst erkannt, dass selbst unter diesen Denkmälern einige eine grössere Freiheit in der Gestaltung des Versausganges aufweisen, als die übrigen, was natürlich nicht von der Existenz eines abweichenden Dialects, sondern lediglich von einer ungleichen Vollendung der metrischen Technik zeugt.

(Fortsetzung folgt.)

Beiträge zur armenischen Dialectologie.

Von

Dr. Johann Hanusz.

(Fortsetzung.)

g.

1) Poln.-armen. *g* = cl. *k*.

a) Im Anlaute: *gab* Strick, կապ *(kap)*; *gadz* glühende Kohle, կայծ *(kajc)*; *gaγ* hinkend, կաղ *(kaλ)*; *gam* oder, կամ *(kam)*; *ga-m* ich befinde mich, կամ *(ka-m)*; *gardž* kurz, կարճ *(karč)*; *gark* Treppe, կարգ *(karg)* Reihe; *gath* Milch, կաթն *(kathn)*; *gaž* Bündel, կարժ *(karž)*; *ges* halb, կէս *(kês)*; *goγ* Hüfte, կող *(koλ)*; *gov* Kuh, կով *(kov)*; *gud* Korn, կուտ *(kût)*; *gušt* Körperseite, կուշտ *(kûšt)*; *guz* buckelig, կուզ *(kûz)*; *gvъk* glatt, vulg, կոկ *(kok)* polirt; — *gabùd* blau, կապոյտ *(kapojt)*; *gac̣ìn* Axt, կացին *(kac̣in)*; *gagùγ* weich, կակուղ *(kakûλ)*; *gaγìn* Nuss, կաղին *(kaλin)*; *gajant* Unterwelt, կայան *(kajan)*; *gamàdz* langsam, vgl. կամք *(kamkh)*; *ganànč* grün, կանաչ *(kanadž)*; *gandž-abùr* (eine Speise), ականջ *(akandž)*; *gangùn* Ellbogen, կանգուն *(kan-gûn)*; *ganùχ* früh, կանուխ *(kanûχ)*; *Garabied* (ein Name), կարապետ *(karapet)*; *gargùd* Hagel, կարկուտ *(karkût)*; *garmjèr* roth, կարմիր *(karmir)*; *gašì* Haut, կաշի *(kaši)*; *gerà* (aor.) ich ass, կերայ *(keraj)*; *geràs* Kirsche, կեռաս *(keřas)*; *giragì* Sonntag, կիրակէ *(kirakê)*; *Gira-gos*, Կիրակոս *(Kirakos)*; *giragùr* gekochtes Fleisch, կերակուր *(kerakûr)*; *giruthìn* Obhut, vgl. կիռ *(kiř)* Herr; *Gogàn* (ein Name), vulg. կոկան *(kokan)* wilde Pflaume; *goγъmìndr* Ziegel, կղմինտր *(kλmintr)*; *g-oktìkh* genug, vgl. nach. կօքտէ *(kôkhtê)*; ebenso Praefix *gi-*, *gu-*, der Praesensbildungen: *gi-perìm* ich trage, *gu-dàm* ich gebe und dgl. Ost-

armenisch *ki-, ku-, kə-* (Futurum); *gorjèg* Maismehlspeise; *gorustagàn* verlassen, *կորստական (korstakan); gošik* Schuh, *կօշիկ (kôšik); gruckh* Brust, *կուրծք (kûrckh); gudzù* Branntwein, *կծու (kcû); gəçvàckh* Anfang, *կցուած (kçûac); gədàv* Leinwand, *կտաւ (ktau); gədrìdž* Jüngling, *կտրիճ (ktridž); gədəm* Stück, *կտրումն (ktrûmn); gənìg* Frau, Weib, vgl. *կին (kin)*, dimin. *կնիկ (kn-ik); gəràg* Feuer, *կրակ (krak); gərìv* Zank, *կռիւ (kr̄iu); gərnàg* Schulter, *կուռն (kûr̄n);* nach. *կռնակ (kər̄nak); gərùng* Ferse, *կրունկն (krûkn);* — Verba: *gaχelù* hängen, *կախել (kaχel); gannelù* stehen, *կանգնել (kangnel); garelù* nähen, *կարել (karel); garnalù* können, *կարել (karel); genalù* sich finden, *կալ (kal); godrelù* reissen, *կտրել (ktrel); gərsonelù* verlieren, *կորուսանել (korûsanel); gədzgelù* zusammenrollen, *կծկել (kckel); gəpcenelù* kleben, tifl. nach. *կպցունել (kpçûnel); gərelù* fahren, *կրել (krel); gəthelù* melken, *կթել (kthel)*. Erweichtes *g* haben wir z. B. in *ǵànkh* Leben, Alter, *կեանք (keankh)*.

b) Im Inlaute: *agrà* Zahn, nach. *ակռա (akr̄a); angàdž* Ohr, *ականջ (akandž); Angerienc* (ein Name), vgl. *անկեր (anker)* nicht essend; *angicverèn* von dieser Zeit an, *այնկից + վերէն (ajnkiç + verên);* Ajd., II, 110, 116. *badgərkh* Bildsäule, *պատկեր (patker); bagàs* weniger, *պակաս (pakas); bargelù* liegen, vgl. *պառակ (par̄ak)* Stall, vulg. *պառկիլ (par̄kil);* Čax. *bargùdž* Sack, *պարկուճ (parkûč); digin* Frau, Wirthin, *տիկին (tikin); dəgèn* von unten, vgl. *տակ (tak)* gen. *տակի (taki); džagàd* Stirn, *ճակատ (čakat); ergàn* lang, *երկայն (erkajn); ergàth* Eisen, *երկաթ (erkath); ergìnkh* Himmel, *երկինք (erkinkh); ergìr* Land, *երկիր (erkir); ergù* zwei, *երկու (erkû); ergəstèm* gegen Abend, vgl. *առ երեկս (ar̄ ereks); gagùγ* weich, *gargùd* Hagel, *giragì* Sonntag, *giragùr* gekochtes Fleisch, *Gogan, Gognienc* (vgl. oben *a*); *Hagòp Յակոբ (Jakob); hargevòr* rechtschaffen, *արգաւոր (argauor); haugìd*, Ei, nach. *հաւկիթ (havkith); Hugàs Ղուկաս (λûkas); χərgelù* schicken, *ուղարկել (ûλarkel); irgùn* Abend, *երեկոյ (erekoj)*, vulg. *իրիկուն (irikûn);* Čax., *jergà* Werk, Mühe, *երկ (erk); łusnəgàn* Mond, vgl. *լուսնակ (lûsnak); majragàn* mütterlich, *մայրական (majrakan); Manugiewicz,* vgl. *Մանուկ (Manûk); megàł* jener, nach. *մեկալ (mekal)* für *մէկ այլ (mêk ajl); məgràd* Schere, *մկրատ (mkrat); nergelù* malen, *ներկել (nerkel); nəsto-*

γagàn wohnend, նստողական *(nstoλakan); ongùz* Nuss, ընկոյզ *(ɛnkojz); pagłà* Bohne, բակլայ *(baklaj); paregàm* Freund, բարեկամ *(barekam); sɛgèr* Klatscherei, vgl. սուգ *(sûg),* gen. սգոյ *(sgoj); šnahagà* Dank, շնորհակալ *(šnorhakal); vɛgà* Zeuge, վկայ *(vkaj); Zerygiewicz,* vgl. ծերիկ *(cer-ik),* alter Mann, *Zadigiewicz* und *Zadykiewicz,* զատիկ *(zatik)* Ostern; *dzadzgelù* verbergen, ծածկել *(cackel); gɛdzgelù* zusammenrollen, կծկել *(kckel); ɛngerelù* helfen, ընկերել *(ɛnkerel).*

c) Im Auslaute: *dag* unter, տակ *(tak); phag* Kerker, փակ *(phak); meg* ein, մէկ *(mêk)* einzig, *cug* Fisch, ձուկն *(dzûkn); daχtàg* Brett, տախտակ *(taχtak); džermàg* weiss, ճերմակ *(čermak); gadzàg* Donnerschlag, կայծակն *(kajcakn); gɛràg* Feuer, կրակ *(krak); gɛrnàg* Schulter (vgl. oben); *hrištàg* Engel, հրեշտակ *(hreštak); kɛdàg* Mütze, գտակ *(gtak); madàg* Stute, մատակ *(matak); pambàg* Baumwolle, բամբակ *(bambak); paràg* dünn, schlank, բարակ *(barak); phɛsàg* Trauung, պսակ *(psak); Sahàg,* Իսահակ *(Isahak); šałàg* Schulter, շալակ *(šalak); šidàg* gerade, nach. շիտակ *(šitak); tanàg* Messer, vulg. դանակ *(danak); vastàg* Erwerb, վաստակ *(vastak); zavàg* Nachkommenschaft, զաւակ *(zauak); žamanàg* Zeit, ժամանակ *(žamanak); žangàg* Glócke, զանգակ *(zangak); arikàg* Sonne, արեգակն *(aregakn); bizdìg* klein, vulg. պզտիկ *(pztik); Čerbig* (ein Spitzname), vgl. ճարպիկ *(čarpik)? Dadžìg* ein Türke, տաճիկ *(tačik); gɛnìg* Weib, Frau (vgl. oben); *havìg* Hühnchen, հաւիկ *(hauik); iłìg* Spinnrocken, իլիկ *(ilik); mergìg* nackt, vgl. մերկ *(merk); modìg* nahe, vgl. մօտ *(môt); pobìg* barfuss, vgl. բոկ *(bok),* vulg. բոկիկ *(kok-ik); aχčìg* Magd, աղջիկ *(aλdžik); šɛnìg* Hündchen, շնիկ *(šnik); budùg* Topf, պուտուկ *(pûtûk); sundùg* Kiste, սնտուկ *(sntùk); gɛrùng,* Ferse, կրուկ *(krûk); χɛrùgn* tief, vgl. խոր *(χor),* vulg. խորուկ *(χorûk)* Čax. *ńerg* Farbe, ներկ *(nerk); gorjèg* Maismehlspeise (vgl. oben); *erìg (-màrt)* Mann, Gatte, այրիկ *(ajrik)* u. dgl.

2) Poln.-armen. g = cl. g nur in wenigen Wörtern, wie: *gołorìk* Kartoffel, vgl. գլոր *(glor)* rund, jedoch tifl. nach. կոլոր *(kolor); hing* հինգ, fünf; *ohung* Fingernagel, եղունգն *(eλûngn); dzung* Kniee, vgl. plur. ծունգք *(cûngkh); džigelù* beugen, vgl. ճգնել *(čgnel); gangùn* Ellbogen, կանգուն *(kangûn); lognelù* schmieren, լոգանալ *(loganal)* baden; *žangàg* Glocke, vgl. զանգակ *(zangak); žangarì* blau, ժանգառ

(žangar̀). Mit Ausnahme des ersten Beispieles kommt hier *g* immer in Verbindung mit *n* vor, welcher Umstand es wohl verhinderte, im Westarmenischen in *k* zu übergehen (vgl. unter *k* 1).

Das Wort *gor̀dǹčkǝdałù* gähnen, hat sein *g* für *h* (vgl. յօրանջ *jôrandž)*, vielleicht unter dem Einflusse des polnischen *gorączka* (hitzige Fieber) bekommen. — Dem polnisch-armenischen *mir̀ùg* Bart, steht cl. մօրուք *(morûkh)* gegenüber; ebenso dem *or̀òg* Spinnstock, nach. օրօք *(ôrôkh)*.

3) In den neueren Lehnwörtern vertritt *g* ebenfalls manchmal *k*, z. B. *gabustà* Kohl, poln.-ruthen. *kapusta; gałikhà* Krüppel, poln.-ruthen. *kalika,* pers.-türk. *ḱalaḱ*; *Gołomìn,* Stadt *Kołomyja* (in Galizien), *čurùg* schlecht, türk. *čürük*. Sonst aber deckt es sich meistens mit *g* der betreffenden Sprachen, z. B. türk. *gidì* frisch, lebendig; *gaładžì* (?) Wort; *gordèj* (?) Pelz, *gunà* Decke; *bazǝrgàn* Kaufmann, *Dzingàn* Zigeuner, *džigàr* Leber, *hèrgis* nie, *Nurbegowicz, zangù* Steigbügel, *Zigrat* (ein Name); — rumän. *gindà* Eichel, *grebenòs* buckelig, *grebìt* eilen, *krangà* Ast, *Negrusz, Negustor; džug* Joch, *fag* Buche, *ǝntrèg* ganz, all; — poln.-ruthen. *gànok* Gang, *grǝmàd* Haufen, *Bogdan,* und andere.

III. Tenues aspiratae *ph, th, kh* decken sich gewöhnlich mit denselben Lauten der classischen Sprache; selten stehen ihnen die classischen Tenues oder Mediae gegenüber. Seltener kommen sie auch in den späteren Entlehnungen vor.

ph.

Poln.-armen. *ph* = cl. *ph,* z. B. *phad* Baum, փայտ *(phajt); phag* Kerker, փակ *(phak); phos* Graben, փոս *(phos); phùr* Ofen, փուռն *(phûr̀n); phǝr* Bauch, փոր *(phor); phajłùm* Blitz, փայլումն *(phajlûmn); phesà* Bräutigam, փեսայ *(phesaj); phošì* Staub, փոշի *(phoši); phǝnthì* hässlich, փնթի *(phnthi); phadtełù* umwickeln, փաթաթել *(phathathel); phaχčełù* entfliehen, փախչիլ *(phaχčil); phǝčełù* singen, spielen, փչել *(phčel); phǝdtełù* vermodern, փտել *(phtel);* — seltener in- und aus-

lautend, z. B. *ç̌aphelù* messen, *չափել (ç̌aphel); dzephelù* schmieren, *ծեփել (cephel); ephelù* kochen, *եփել (ephel); aph* *ափ* Handfläche, *ç̌aph* Mass, *Usèph* *Յովսէփ (Jovsêph).*

Bei der Erweichung dieses Lautes hört man den Hauch *h* fast gar nicht, z. B. pl. *apjèr, ç̌apjèr,* aber genit. *apherèn* u. s. w.

Das Wort *thiphàr* Form, wird in der classischen Sprache mit *ph* oder *p* geschrieben: *տիփար (tiphar), տիպար* aus dem gr. τύπος.

Poln.-armen. *phəsàg* Trauung, hat sein *ph* wahrscheinlich unter dem Einflusse des Wortes *phesà* Bräutigam, erhalten, vgl. *պսակ (psak)* Kranz, Trauung, und *փեսայ (phesaj)* Bräutigam.

Das Wort *džamphà* Strasse, Reise, vertritt das cl. *ճանապարհ (čanaparh),* vgl. agul. *ճընըպար (čənəpar),* karab. *ճնապայ (čnapaj),* nach. *ճամփայ (čamphaj).*

In den neueren Lehnwörtern kommt dieser aspirirte Laut seltener vor, z. B. *phaj* Theil, Antheil, vgl. türk. *paj; phivà* Bier, vgl. slav. *pivo; phedrəvàr* Februarius.

th.

Poln.-armen. *th* = cl. *th,* z. B. *thaç* nass, *թաց (thaç); thandzr* *թանձր*, dicht; *thamk* Sattel, *թամբ (thamb); the* dass, *թէ (thê); thuχth* Buch, Brief, Papier, *թուղթ (thûλth); thùr* Schwert, *թուր (thûr); thathàv* Regen, nach. *թաթավ (thathav); thažù* frisch, *թաժայ (thažaj); thakavòr* König, *թագաւոր (thagavor); thetʼèv* leicht, *թեթեւ (thetheu); thuthù* sauer, *թթու (ththû); thərčùn* Geflügel, *թռչուն (thr̃çûn); thablelù* werfen, *թաւալել (thavalel), թափել (thaphel); thayelù* begraben, *թաղել (thaλel); thoyelù* verlassen, erlauben, *թողուլ (thoλûl); thərelù* fliegen, *թռչիլ (thr̃çil); thərčelù* nass machen, *թրջել (thrdžel).*

In- und auslautend: *athər* Sessel, *աթոռ (athor̃); phənthì* hässlich, *փնթի (phnthi); thathàv* Regen, *thuthù* sauer (vgl. oben); *ethalù* gehen, *երթալ (erthal); gəthelù* melken, *կթել (kthel); χənthelù* liebkosen, vulg. *խենթ (χenth); morthelù* schlachten, *մորթել (morthel);* Suffix *-uthìn,* cl. *-ութիւն (-ûthiun): dzeruthìn* Alter, *ծերութիւն (cerûthiun); aχkaduthìn* Armuth, *giruthìn* Obhut, *diruthìn* Gericht, *hedzeluthìn* Krieg, u. dgl. *vath-sùn* *վաթսուն*, sechzig; *ùthə* acht, *ութ (ûth); gàth* Milch,

կաթն *(kathn); ardzàth* Silber, արծաթ *(arcath); ergàth* Eisen, երկաթ *(erkath); šapàth* Woche, շաբաթ *(šabath); urpàth* Freitag, ուրբաթ *(ûrbath); khith* Nase, քիթ *(khith); muth* dunkel, մութ *(mûth); thuχth* Buch (vgl. oben).

Bei der Erweichung des *th* hört man den Hauch fast gar nicht, z. B. *thel* Stengel, թել *(thel)* lautet wie *tel* oder *ḱeł*, jedoch pl. *thelèr*; ebenso *thetèv* leicht, թեթև *(thetheu)*.

Das Wort *thebùr* Flügel, ist aus փետուր *(phetûr)* entstanden, wahrscheinlich durch die Anlehnung an թև *(theu)* Flügel; vgl. de Lagarde, *Armen. Stud.*, 155.

In *šapthałùn* Pfirsich, scheint *th* ebenfalls späteren Ursprungs zu sein, vgl. շափալուտ *(šaphalûth)*, pers. *šâh-balûth*, ‚Kastanie‘.

Für *th* ein *tf* haben wir in *tfùr, tfər* Enkel, vgl. թոռն *(thoṙn)*; wahrscheinlich aber steht es für *tvər* oder *thvər*, vgl. *ćvər* = cl. *ćor*, *kvəγ* = cl. *koλ* u. dgl. Vocalismus *o*. 5). Somit hätten wir hier cl. *th* durch *t* vertreten, wie in mehreren anderen Fällen, vgl. oben unter *t*. 2).

Die Zahl der neueren Entlehnungen, in welchen ein *th* vorkommt, ist nicht gross. Zu diesen gehören wohl: *tharà* Petersilie, pers.-türk. *tere, terre; thez* schnell, vgl. pers.-türk. *tiz; thop* träge, neben slav. *tup* (stumpf); *thaχtənełù* rauben, vgl. arab.-türk. *takét* ‚Gewalt‘; *athà* der Vater (türk.); *bołothà* Koth (ruthen.); *χəsmàth* Glück, arab.-türk. *kəsmét* (Geschick): *nijàth* Hoffnung, arab.-türk. *nijét* Absicht.

kh.

Poln.-armen. *kh* = cl. *kh*, z. B. *khač* begabt, tüchtig, քաջ *(khadž)*; *khaγçr* süss, քաղցր *(khaλçr)*; *khar* Stein, քար *(khar)*; *khith* Nase, քիթ *(khith)*; *khur* Schwester, քոյր *(khojr)*; *s-khug* dein, քո *(kho)*; *khaγàkh* Stadt, քաղաք *(khaλakh)*; *khak* Mist, Dreck, քակոր *(khakor)*; *khamì* քամի, Wind; *khanì* քանի, wie viel, einige; *kharòz* քարոզ, Predigt, *kharsùn* vierzig, քառասուն *(khaṙasûn)*; *kherì* քեռի, Onkel; *khezì* dir, քեզ *(khez)*; *khetvədvełù* lausen, քթուել *(khthûel)*; *khərdìnkh* Schweiss, քիրտն *(khirtn)*; *khałèł* Gang, Marsch, քայլել *(khajlel)*; *khamełù* filtriren,

քամել (khamel); khašelù ziehen, *քաշել (khašel); khunelù* schlafen, *քունել (khûnel); khъšelù* treiben, *քշել (khšel); kha!* Mädchen! vulg. *քա* Ajd. ii, 137. Anm.

Inlautend haben wir *kh* z. B. in *čokhelù* knieen, *չքիլ (čkhil); mъtkhelù* denken, vgl. *mìtkh* Gedanke; *χъlkhòv* verständig, vgl. *χelkh* Verstand, *šakhàr շաքար* Zucker; *χontikhàr* Kaiser, vulg. *խունքար (χûnkhar)* Ajd. ii, 180. Anm.; *ikhmъnà* nichts, vgl. *իք (ikh); hremànkhъt, hremankhńèr* Sie! Sehr häufig kommt *kh* auslautend vor, besonders in Pluralbildungen, wie *ačkh* Auge, *աչք (ač-kh); bartkh* Schuld, *պարտք (part-kh); ǵankh* Leben, Alter, *կեանք (keankh); gruckh* Brust, *կուրծք (kûrckh); hjèukh* Athem, *հեւք (heukh); χelkh* Verstand, *խելք (χelkh); irjèkh* drei, *երեք (erekh); mitkh* Gedanke, *միտք (mit-kh); mjeγkh* Sünde, *մեղք (meλ-kh); onkh* Augenbrauen, *յօնք (jôn-kh), parkh* Dank, *բարք (barkh); šukh* Schatten, *շուք (šûkh); abrànkh* Vieh, *ապրանք (aprankh); abrelìkh* Leben, Essen; *ašùnkh* Herbst, *աշունք (ašûn-kh); aγòtkh* Gebet, *աղօթք (aλôthkh); ardusùnkh* Thräne, *արտասուք (artasûkh); arjevjelkh* Sonnenaufgang, *արեւելք (areuelkh); badgèrkh* Bildsäule, *պատկերք (patker-kh); čaγàckh* Mühle, *ջրաղաց (džraλaç); dzenòχkh* Eltern, *ծնողք (cnoλ-kh); ergìnkh* Himmel, *երկինք (erkin-kh); ervàckh* Fieber, nach. *երէծք (êrêckh); harsnìkh* Hochzeit, *հարսանիք (karsanikh); khъrdìnkh* Schweiss; *lъvàçkh* Wäsche, *լուացք (lûaçkh); mъdelkh* Sonnenuntergang, *mъdìkh* Wache, *palìnkh* Schlüssel, *šinvàckh* Bau, *շինուածք (šinûac-kh); vartenìkh* Rose, *վարդենիք (vardenikh); vidžarkh* Lohn, *վճարք (včarkh); zurùçkh* Gespräch, *զրոյցք (zrojç-kh);* Pluralia: *martìkh* Leute, *մարդք (mard-kh); aχpъrdìkh* Brüder, vulg. *եղբրտիք (eλbrtikh)* Čirb. 744.; *minkh* wir, *մեք (mekh); tukh* ihr, *դուք (dûkh); asònkh, adònkh* diese, *vъròn kh* welche, *iròn kh* sie. Endung der 1. und 2. Person pl. *inkh* wir sind, *ikh* ihr seid; *kidìnkh* wir wissen, *kidìkh* ihr wisset, *eìnkh* wir waren, *eìkh* ihr waret, *zargànkh* wir schlugen, *zargàkh* ihr schluget u. dgl. Man vergleiche ausserdem *inkh* er, *ինքն (inkhn); dakh* warm, heiss, *տաք (takh); khaγàkh* Stadt, *քաղաք (khaλakh); goktìkh* genug (eigentlich 2. plur. praes. *g-oktìkh*, vgl. *օգտիլ ôgtil* gewinnen).

Die Wörter *kakhàtъ* Gipfel, und *badràkh* heilige Messe, haben *kh* für *k*, welches dem cl. *g* entspricht, vgl. *գագաթն (gagathn),*

պատարագ (patarag). In *šokheln̂* schwitzen, vertritt *kh* den tönenden Spiranten *γ*, vgl. *շողիլ (šoλil), շող (šoλ)* neben *շոգ (šog).*

In *ašχàrkh* entspricht *kh* dem cl. *h*, vgl. *աշխարհ (ašχarh),* wahrscheinlich unter dem Einflusse der Pluralbildungen auf *kh*.

Selten kommt *kh* in den späteren Entlehnungen vor, wie z. B. *khaškhà* Gott gebe! pers.-türk. *kaškė; khiràdž* Kalk, türk. *kiredž; bèłkhi* vielleicht, türk. *bełki*; *bikhà* Frau; *gałikhà* Krüppel; *mъskhìn* armer Teufel, arab.-türk. *miskìn; bernъvàkh* Hosen, rumän. *berneveči,* alban. *brendevek; čъrdàkh* Gallerie, neben *čardàχ* Dachboden, türk. *čardàk; kozłùkh* Augengläser, türk. *gözlük.*

Wir sehen also, dass die aspirirten Tenues im Polnisch-Armenischen sich am besten erhalten haben; manchmal verlieren sie die Aspiration und werden zu reinen Tenues. Sonst wurden die armenischen Tenues im Polnisch-Armenischen — wie im Westarmenischen überhaupt — zu Mediae, und umgekehrt, Mediae sind meistens in Tenues verschoben worden.

(Fortsetzung folgt.)

Anzeigen.

A. Freiherr v. Kremer, *Ueber das Budget der Einnahmen unter der Regierung des Hârûn Alraśîd nach einer neu aufgefundenen Urkunde* (Separat-Abdruck aus den *Verhandlungen des VII. Internationalen Orientalisten-Congresses,* Sem. Sect., S. 1 ff.).

A. Freiherr von Kremer, *Ueber das Einnahmebudget des Abbasiden-Reiches vom Jahre 306 H. (918—919)* (Separat-Abdruck aus dem xxxvi. Bande der *Denkschriften der philosophisch-historischen Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*).

Als wir im vorigen Jahre, bei Gelegenheit des Congresses, die Papyrus-Sammlung des Erzherzog Rainer besichtigten und dabei die Erfahrung machten, mit welcher Sorgfalt dieselbe behandelt und mit welchem Tact entziffert und erklärt wurde, kehrten wir heim mit der Ueberzeugung, dass dieser Schatz in bessere Hände nicht hätte kommen können. Ein Gleiches darf man sagen von den finanziellen Urkundentexten, welche Baron v. Kremer entdeckt und herausgegeben hat. Nicht nur ist es ihm gelungen, die schwierige Diwânî-Schrift zu entziffern, welche v. Hammer nach vieler fruchtlos angewandter Mühe nicht hatte erklären können, und welche auch die Gelehrten in Constantinopel zu lesen nicht im Stande gewesen waren, sondern er hat auch eine Erklärung des Inhaltes gegeben, die wohl Niemand jetzt besser hätte machen können, und gezeigt, wie diese Budgets uns in den Stand setzen, das Räderwerk der Verwaltung unter den Abbasiden, und die Ursachen und den Grad des Verfalles kennen zu lernen. Das Budget aus der Zeit des Hârûn ar-Raschîd füllt eine Lücke aus zwischen dem ältesten Budget, das Ibn Chaldûn uns aufbewahrt hat (*Culturgeschichte* i, 267) und denen von Kodâma und Ibn Chordâdbeh.

Das vom Jahre 306 ist das letzte, das wir haben, und versetzt uns in die Zeit des raschen Verfalles des Weltreiches in den Tagen des Moḳtadir. Ersteres fand v. Kremer in einer von ihm entdeckten Handschrift von Djahschiârî und beleuchtete es durch einen Auszug aus dem Budget desselben Jahres bei Waççâf, welches ganz unabhängig von Djahschiârî ist. Dieses ist nebst der Steuerliste bei Ibn Chaldûn auch darum so äusserst wichtig, weil es aus der Zeit vor der Verbrennung der Archive in Bagdad während des Bruderkrieges zwischen Emîn und Mamûn stammt, und weil wir aus ihm die Einnahmen des Reiches zur Zeit der höchsten Blüthe erfahren.

Das zweite Budget ist uns nur in dem Geschichtswerke des Waççâf erhalten. Dies ist zu bedauern, da die Handschriften dieses Buches nicht nur schwer zu lesen, sondern auch keineswegs frei von Fehlern sind, die umso schwieriger zu verbessern sind, als in jener Zeit schon viele Aenderungen in der Steuereinhebung und Eintheilung der Bezirke eingetreten waren. v. Kremer hat aber aus einer Handschrift aus Gotha, von ihm erkannt als das كتاب الاعيان والاماثل von Hilâl aç-Çâbî, viel zum Verständniss dieser Aenderungen Dienliches beigebracht. Seine Schrift über dieses Budget enthält eine Einleitung und drei Abschnitte: 1. Wirthschaftliche und politische Lage unter Moḳtadir. 2. Das Budget der Einnahmen vom Jahre 306 H. 3. Alî ibn ʿIsâ als Staatsmann. Im ersten Abschnitt bespricht der Verfasser den Uebergang der Silberwährung zur Goldwährung, die Werthverhältnisse zwischen Gold und Silber und die fabelhafte Aufspeicherung edler Metalle in der Reichshauptstadt. Man kann sich davon eine Vorstellung machen durch die grossen Summen, die als Geldstrafen bezahlt wurden. Zu den Beträgen, die v. Kremer S. 9 anführt, kann ich noch einiges hinzufügen. Çûlî sagt bei ʿArîb, dass Ibn al-Forât nach seinem ersten Wezirate sieben Millionen Dinâr zu bezahlen hatte. Sein ganzes Vermögen war damals zehn Millionen, wovon er ein jährliches Einkommen von einer Million hatte. Dem Ibn al-Djaççâç wurden einige Jahre später sechs Millionen auferlegt. Das Wort *moçâdara* bedeutet eigentlich so wie *mofâraka* (vgl. Kremer, S. 35, Anm.) die Uebereinkunft, bei welcher sich jemand verpflichtet, eine gewisse Summe zu zahlen, wodurch er

aller anderen Verpflichtungen enthoben wird. Sie wurde zuerst von Wâthik gegen Beamte angewandt, die im Verdachte standen, sich auf unerlaubte Weise bereichert zu haben, und ist in der Zeit des Moḳtadir beinahe ein regelmässiges Mittel geworden, den Fiscus zu füllen, so dass man dafür einen eigenen Dîwân eingesetzt hatte, ديوان المصادرين genannt (Kitâb al-Ojûn, Berliner Handschr., f. 71 v.). Nur insoweit hatte sie eine gewisse Berechtigung, als die Personen, von welchen diese Summen eingehoben wurden, sich ihre Reichthümer durch illegale Mittel erworben hatten. Die eigentliche moçâdara war eine rohe Art, die Rechenschaft abzuschliessen; in dieser Zeit aber griff der Machthabende nicht nur seine persönlichen Gegner an, sondern selbst Leute, denen nichts nachzusagen war, als dass sie reich waren, und zwang sie, oft durch gräuliche Mittel, eine Anweisung auf hohen Betrag zu unterschreiben. Aber ebenso leicht als dieses Geld erhalten war, floss es auch wieder aus der Casse des Fiscus. Der Luxus und die Verschwendung, die damals in Bagdad herrschten, waren riesig. Daher auch der schnelle Rückgang des Staates.

Ausführlich beschreibt dann v. Kremer das stete Abnehmen der Reichseinnahmen: 1. durch die schon in der Omayadenzeit angefangene Bildung von Latifundien, wodurch die selbstständigen Bauern zu Pächtern und Taglöhnern herabsanken und der Fiscus darunter litt, da für den Grossgrundbesitz eine geringere Besteuerung festgesetzt war; 2. durch die Verpachtung der Steuern von ganzen Ländern; 3. durch sogenannte fromme Stiftungen; 4. durch Bezahlung der Truppen mit Ländereien. Das Budget von 306 versetzt uns in eine Zeit, wo das jährliche Deficit des Staates schon ein Siebentel der Gesammteinnahmen betrug, und ist die Arbeit des tüchtigen Staatsmannes, der noch den letzten kräftigen, doch erfolglosen Versuch machte, die Finanzen des Reiches in Ordnung zu bringen.

Das Budget, so wie es jetzt gedruckt vor uns liegt, ist ein Muster von Entzifferung. Es bleiben jedoch einige Namen und Worte unsicher, bei welchen man nicht weiss, ob sie uns etwas bisher Unbekanntes bieten, oder ob der Text verderbt sei. Da diese Urkunden so äusserst wichtig sind, dass jeder auch noch so geringer Beitrag zum Verständniss der-

selben von Werth ist, so habe ich die vom gelehrten Verfasser als dubia und incerta notirten Stellen eifrig studirt. Meine Resultate, welche grösstentheils die von ihm vorgeschlagenen Deutungen bestätigen, aber in einzelnen Punkten auch von denselben abweichen, glaubte ich erst dem Urtheile des Herrn Verfassers unterwerfen zu sollen und ihm zu überlassen, was er davon als brauchbar anerkennt für die Textkritik zu verwerthen.

Bei all den Ungenauigkeiten, die uns im Texte von Waççâf begegnen, ist es ein Trost, dass die Zahlen im Allgemeinen richtig sind, wie aus einer Vergleichung der genannten Gesammtsumme mit einer von diesem Budget unabhängigen Mittheilung 'Ainî's und mit der Summe der Einzelposten erhellt. Der Verfasser hat bei genauer Prüfung der Ziffern noch verschiedene Fehler verbessert und die Richtigkeit der übrigen Angaben bewiesen. Wie er aber am Schluss bemerkt, liegt der Werth des Textes hauptsächlich in dem allgemeinen Bilde der wirthschaftlichen und politischen Lage des Reiches, das er uns bietet. Hierüber folgen dann noch einige sehr lehrreiche Bemerkungen.

Besonders hervorzuheben ist die vom Verfasser mit glücklichem Scharfsinn gemachte Bestimmung des Preisverhältnisses zwischen Weizen und Gerste und des Geldwerthes beider (S. 42, Anm. 2).

Der dritte Theil der Abhandlung ist dem bedeutenden Staatsmanne 'Alî ibn 'Isâ gewidmet, dem wir das Budget verdanken. Nach dem Urtheile des Verfassers verdient derselbe das grosse Lob, das die arabischen Geschichtschreiber ihm spenden. Er war ein tüchtiger Mann sowohl im Politischen als im Finanziellen. In Bagdad galt er als geizig, und gewiss war er weit entfernt von der fürstlichen Freigebigkeit des Ibn al-Forât. Bei grossen Gelegenheiten aber konnte auch er seine Opfer bringen. So lesen wir dass, als die Nachricht der Niederlage des Fâtimidischen Heeres in Aegypten kam, er ein Landgut verkaufen liess und den Preis an Almosen verschenkte. Ob er, wie der Verfasser meint, Gebrauch gemacht habe von den jedem Wezire zu Gebote stehenden Mitteln sich zu bereichern, ist schwer zu entscheiden. Es ist sicher, dass er schon ein vermögender Mann war, ehe er Minister wurde. Sein Reichthum liesse sich demnach vielleicht aus guter Ver-

waltung und Sparsamkeit erklären. Allein der Verfasser hat es sehr wahrscheinlich gemacht, dass er in dieser Hinsicht, obgleich besser als die Mehrzahl seiner Zeitgenossen, dennoch nicht ganz von Schuld freizusprechen sei.

Als Beilage erhalten wir mehrere wichtige Auszüge aus dem Buche des Hilâl aç-Çâbî, u. a. ein Stück, aus welchem wir erfahren, dass at-Tâjî den grösseren Theil des Sawâd gepachtet hatte gegen eine Summe von 2,520.000 Dinâr jährlich, oder 7000 Dinâr täglich, und wie diese Summe gebraucht wurde. Dies gibt uns den Schlüssel zur Erklärung, warum die Ankläger des Tâjî in Bagdad zu tauben Ohren redeten, als sie ihn der Begünstigung der Karmathen beschuldigten. Er liess diesen nämlich für seine Toleranz einen Dinâr für die Person bezahlen, was ihm eine willkommene Unterstützung war zur Leistung der Pachtsumme (vgl. *Mém. sur les Carmathes*, S. 27). Wir finden in diesem Auszug S. 66 eine ausführliche Beschreibung der Weise, in welcher Mo'tadhid seine Soldaten musterte und auslas, welche einen guten Commentar gibt zu den Versen von Ibn al-Mo'tazz vs. 157—162 (*ZDMG.*, xl, 574). — S. 67. ‚المأصريون sind die Zollbeamten am Flusse. Ibn Rosteh beschreibt f. 211 r. den ماصر zu Hawânît in diesen Worten: والمأصر ان تشدّ سفينتان من احد جانبى دجلة وسفينتان من الجانب الآخر وتشدّ السفن على شطّين ثم تؤخذ قلوس على عرض دجلة وتشدّ رأسها الى السفن لئلاّ تجوز السفن بالليل, Mâçir nennt man die zwischen zwei an beiden Ufern des Tigris festgelegten Schiffen gespannten Kabel, deren Zweck ist zu verhindern, dass die Schiffe in der Nacht vorbeifahren (ohne Zoll zu entrichten)'. — Den Schluss bilden die schon erwähnten Facsimiles nach der Wiener Handschrift des Waççâf.

Ich schliesse diese Anzeige mit meinem aufrichtigen Danke an den verdienstvollen Verfasser für diese ausgezeichnete und äusserst lehrreiche Arbeit, die uns einen Einblick in die inneren Verhältnisse des Chalifates im Anfang des iv. Jahrhunderts verschafft, wie wir ihn klarer und deutlicher noch nicht gehabt haben.

Leiden, 19. November 1887.

M. J. de Goeje.

J. N. Strassmaier, S. J., *Babylonische Texte.* Inschriften von Nabonidus, König von Babylon (558—538 v. Chr.), von den Thontafeln des Britischen Museums copirt und autographirt Heft i, Nr. 1—265. Vom Regierungsantritt bis zum vii. Jahre der Regierung. Leipzig, Ed. Pfeiffer, 1887.

In der zweiten Sitzung, welche die semitische Section des vii. internationalen Orientalisten-Congresses im vorigen Jahre zu Wien abhielt, trug Herr J. N. Strassmaier, der sich nächst den Beamten am Britischen Museum um die Zugänglichmachung der dortigen Keilschrift-Denkmäler bei weitem die grössten Verdienste erworben hat, einige Mittheilungen über die von ihm copirten Inschriften Nabonid's vor, welche er bald zu veröffentlichen versprach. Der erste Theil dieser bedeutenden Leistung liegt nun den Fachgenossen vor. Die hier gegebenen 265 Nummern (269 Documente, worunter 4 Duplicate) vertheilen sich auf die unerschöpflichen Sammlungen des Londoner Museums wie folgt. Bei weitem die Hauptmasse, nämlich 108 Inschriften, entstammen der Abu-Habba-Sammlung ‚83, 1—18', 81 der 1876 erworbenen Sammlung ‚S. †', je 19 den beiden Abu-Habba-Sammlungen ‚82, 9—18' und ‚84, 2—11', 8 der von Spartoli erworbenen Sammlung, und die übrigen Stücke sind achtzehn weiteren Sammlungen entnommen, nämlich: 5 der Sammlung ‚81, 6—25'; 4 der Sammlung ‚82, 5—22'; je 3 den Sammlungen *‚Rassam'*, ‚82, 7—14' und ‚85, 4—30'; je 2 den Sammlungen *‚Daily Telegraph'*, ‚78, 11—7' und ‚78, 11—30'; und endlich je eines den Sammlungen ‚76, 1—10', ‚76, 5—15', ‚77, 4—9', ‚77, 4—17', ‚77, 10—2', ‚77, 11—15', ‚78, 5—31', ‚78, 11—20', ‚79, 4—19' und ‚82, 7—4'.

Eine ziemliche Anzahl der hier mitgetheilten Texte war schon früher veröffentlicht oder wenigstens in Uebersetzung bekannt gewesen. So gab der Verfasser selbst bereits 37 Nummern in seinen in den Acten des Leidener Orientalisten-Congresses gedruckten ‚babylonischen Inschriften im Museum zu Liverpool nebst andern' etc.

(Leiden, 1885) heraus;[1] drei von den Texten waren bereits zweimal edirt, nämlich Nr. 85 in L., Nr. 61, und von Pinches im viii. Bd. der *Transactions* der Society of Biblical Archæology (beschrieben von Pinches in den *Proceedings* derselben Gesellschaft, Bd. v und im *Guide to the Nimroud Central Saloon*, London, 1886, Nr. 44);[2] Nr. 176 in L., Nr. 66 und von Pinches in des Referenten *Zeitschrift*, 1886, S. 198 ff. — und Nr. 178 (zwei identische Ausfertigungen) in L., Nr. 67 und von Oppert, *Zeitschrift*, 1884, S. 46 ff. Ferner waren die beiden Tafeln sub Nr. 199 edirt von Pinches, *Zeitschrift*, 1886, S. 202 ff., Nr. 187 von demselben im viii. Bande der *Transactions* (vgl. *Guide*, Nr. 45); Nr. 53 war vom Verfasser in L., Nr. 51 veröffentlicht und von Pinches im *Guide*, Nr. 40 übersetzt, endlich auch die Nummern 116 (zwei Ausfertigungen) und 174 von Pinches im *Guide*, Nr. 41 und 43 beschrieben, resp. übersetzt worden.[3] Alle übrigen in dem Werke mitgetheilten Texte sind, soweit wir wissen, hier zum ersten Male veröffentlicht.

Vergleicht man die eben namhaft gemachten Editionen unter einander, so zeigt sich, dass der Verfasser die von ihm früher herausgegebenen Texte fast sämmtlich einer sorgfältigen Collation mit den Originalen unterzogen hat. Als besonders nützlich scheint sich diese Collation erwiesen zu haben bei den Nummern 15, 17, 56 und 66 (nebst Duplicat). Wenn wir ausserdem noch die Nummern 36, 75 (Copie!) und 258 hervorheben, so soll damit keineswegs gesagt sein, dass nicht auch bei anderen Stücken der Neuherausgabe wesentliche

---

[1] Es entsprechen in der neuen Edition die Nummern: 8—9, 12—15, 17, 19, 30, 34, 36, 44, 47, 55, 59, 63, 65—68, 75, 77, 126, 133, 140, 184, 193—4, 203—4, 244, 251, 253—4 und 256—8 in ‚L.' (so kürzen wir den Titel der Leidener Ausgabe im Folgenden ab) den Nummern: 35—41, 45—50, 52—60, 81, 64—5, 68—72, 82 und 74—79.

[2] Die Identificirung von des Verfassers Ausgaben mit den Uebersetzungen im *Guide* hat Mr. Theophilus Pinches durch ein dem Referenten im Juli vorigen Jahres zur Verfügung gestelltes Exemplar des *Guide* mit der handschriftlichen Beigabe der Signaturen im Britischen Museum wesentlich erleichtert.

[3] Zu Sp. 8, 11 und 12 (Nr. 193, 55 und 126) vgl. auch des Referenten *Literatur*, S. 356 (Citate aus *AV*) [zu Nr. 2 jetzt auch Boscawen, *Bab. Rec.* i, 209].

Dinge verbessert sind; wir bekennen im Gegentheil: fast bei jeder Tafel ist der Verfasser über das früher von ihm Gebotene hinausgegangen. Nur beispielsweise notiren wir einige bedeutendere Versehen in der Ausgabe L., welche die neue richtig stellt: Nr. 59, 3 früher falsche Form von *si*; 85, 13 fehlte am Ende *šú-ú*; 126, 19 fehlte *ú* in *Nabûšumûkîn*; 194, 15: diese Zeile ausgelassen; 203, 44: das vorletzte und *ib.* 52 das letzte Zeichen ausgelassen. — Der Text von Nr. 176 stimmt jetzt völlig mit Pinches' Ausgabe überein, während in 187 noch drei Differenzen von jener zu beseitigen sind.

Von einigen kleinen Versehen oder zweifelhaften Angaben sei uns noch verstattet zu bemerken: fehlt Nr. 13, 7 wirklich *ki* (L.) vor *šal*? — Das erste Zeichen von Nr. 47 differirt von der Ausgabe in L., ohne Schraffirung. — 85, 19 fehlt nach *Nabû*: *ší*, welches L. und Pinches bieten. — 199, 6 fehlt *a* (Pinches) nach *a-ḫa*. — 257, 4 fehlt *mu* (L.) nach *Taš-li*.

Es scheint uns ein überflüssiges Unternehmen, auf die Wichtigkeit dieser Inschriften hinzuweisen; die Erwägungen, unter denen der ‚Plan der Sammlung gereift ist', findet man im ‚Vorwort' kurz angedeutet. Ebenso überflüssig aber wäre es, wenn wir die vollste Befähigung des verdienten Verfassers zu einem solchen Werke, den eminenten Fleiss und die Ausdauer, mit welcher er an erstmalige Text-Editionen herantritt, noch einmal darlegen wollten. Das grosse Werk seines so überaus anspruchslos auftretenden ‚alphabetischen Wörterverzeichnisses' lehrte jeden Unbefangenen, was wir von der neuen Sammlung der ‚babylonischen Texte' erwarten durften.[1] Möchte es dem Verfasser vergönnt sein, dieselbe recht bald zu fördern und zu vollenden!

München, November 1887.

C. Bezold.

[1] Vgl. des Referenten Anzeige in der *Oesterr. Monatsschrift f. d. Orient*, 1886, S. 131—3.

Ludovicus Abel. *Abû Miḥǵan poetae arabici carmina edidit, in sermonem latinum transtulit, commentario instruxit* — (Berliner Doctordissertation), Lugduni Batavorum 1887, E. J. Brill (69, S. 8°).

Abû Miḥǵan aus Ṭâïf wird von arabischen Historikern und Belletristen öfter erwähnt; seine tapfere Betheiligung an den Kämpfen der Muslime gegen die Perser und einige Verse von ihm haben seinen Namen erhalten. Leider ist aber von seinen Gedichten nur wenig auf die Nachwelt gekommen. Die beiden alten Sammlungen, welche wir davon besitzen, die in der Wiener und die in der Leydener Handschrift, ergeben zusammen 17 Bruchstücke, und dazu sind in anderen Werken bis jetzt ausser kleinen Ergänzungen jener im Ganzen noch sechs andere gefunden; das längste aller dieser Fragmente zählt nur 11 Verse. Immerhin können wir uns aber von dem Dichter ein lebendiges Bild machen. Er wurzelt im arabischen Heidenthum, theilt die Frische und die Genussfreude der alten Dichter, hat sich aber ohne Hintergedanken dem neuen Glauben angeschlossen und kämpft wacker für ihn, selbst unter erschwerenden Umständen. Den Wein jedoch trinkt und besingt er nach wie vor, obschon er gelegentlich, vielleicht ganz aufrichtig, erklärt, er wolle ihm nun entsagen. Wir haben so in Abû Miḥǵan den Typus eines grossen Theils der damaligen Araber, welche mit vollem Eifer für den Islâm stritten, aber sich, nöthigenfalls mit Hinblick auf Gottes Barmherzigkeit, immer noch verbotenem Thun hingaben.

Unter den Versen des Abû Miḥǵan verdienen einige grosses Lob. Das prächtige: ‚Wenn ich einst sterbe, so begrabt mich neben der Wurzel eines Weinstocks‘ u. s. w. genügt, seinen Ruhm zu bewahren. Auch unter den späteren Muslimen gab es noch Manchen, der solche Worte zu würdigen verstand: erzählt man doch, dass an dem Grabe des Dichters im fernen Armenien oder Atropatene (wohin ihn die Eroberungszüge verschlagen haben mögen) drei fruchtbeladene Weinstöcke wüchsen.

Vor kurzem hat Graf Landberg in seinen *Primeurs arabes* I den Dîwân des Abû Miḥǵan aus der ehemals ihm selbst, jetzt der

Leydener Bibliothek gehörigen Handschrift herausgegeben, der sorgfältigen Copie eines vorzüglichen Exemplars. Dieser Text enthält auch einen Commentar, der zwar manches für uns Unnöthige gibt und uns bei schwierigen Stellen mehrfach in Stich lässt, aber uns bei anderen doch eine sehr dankenswerthe Hilfe gewährt. Ich wollte, Herr Dr. ABEL hätte an die Spitze seiner Sammlung auch nur die einfache Wiedergabe des alten Wiener Exemplars mit den spärlichen Scholien gestellt und darauf folgen lassen, was er sonst mit grossem Fleiss aus den verschiedensten Quellen zusammengebracht hat, statt aus alledem einen eigenen, nach den Reimbuchstaben geordneten Dîwân zu bilden. Bei dem geringen Umfange kommt freilich nicht viel darauf an, aber es ist doch immer wünschenswerth, dass wir in dieser Litteratur zunächst die alte sorgfältige Schultradition möglichst klar halten; die Kritik kann dann immer noch folgen. Mit der Angabe werthloser Varianten, wenigstens blosser Schreibfehler in beliebigen Handschriften, kann der Herausgeber dagegen sehr sparsam sein.

In der, allerdings nur kurz angedeuteten, Beurtheilung des Dichters stimme ich dem Herausgeber durchaus bei. Aber er geht zu weit, wenn er den Omar tadelt, dass er über den weinseligen Mann die volle gesetzliche Strafe verhängte (S. 10). Der gewaltige Staatslenker durfte sich in seiner strengen Pflichttreue doch nicht durch ästhetische Rücksichten hemmen lassen!

Unter den unserem Dichter zugeschriebenen Bruchstücken ist das zweite nur schwach beglaubigt; Positives liegt gegen seine Echtheit allerdings kaum vor. Dagegen rührt Nr. 7, obwohl sehr gut bezeugt, gewiss nicht von Abû Miḥǵan her. Der Mitkämpfer in der Brückenschlacht (26. Nov. 634) und in der Schlacht von Qâdisîja (Dec. 637 oder Jan. 638) kann nicht bei der von Marǵ assuffar, südlich von Damascus, (25. Febr. 635) zugegen gewesen sein; Châlid's kleine Abtheilung war von 'Irâq schon im Juni 634 nach Syrien aufgebrochen. Die Anecdote ward auf unseren Dichter bezogen, weil sie Aehnlichkeit mit seinem Abenteuer bei Qâdisîja hat. Mit Raum und Zeit nehmen es diese litterarischen Geschichten nicht immer genau. Wird doch auch S. 40 von dem alten Erzähler die Brücken-

schlacht mit der grossen Entscheidungsschlacht verwechselt, was allerdings der spätere arabische Schriftsteller selbst merkt; und nach dem Scholiasten der Leydener Handschrift (S. 65 bei LANDBERG) soll Abû Miḥǵan gar mit der Schwester des Ḥaǵǵâǵ einen Liebeshandel gehabt haben, der erst etwa 30 Jahre später geboren ist. Nr. 1 wird nach dem Leydener Scholion von Einigen dem Negersclaven Suhaim zugeschrieben. Die Verse passen wirklich zu dessen Art, finden sich aber nicht in dem alten Leipziger Dîwân des Suhaim; auch sind sie mir sonst nicht unter Suhaim's Namen vorgekommen.

Herr ABEL hat den Text sehr sorgfältig vocalisirt. Nur wenige Stellen möchten einer Abänderung bedürfen (abgesehen von ein paar kleinen Druckfehlern). Nr. 14, 3 wäre die einfachste Lesung ما هَدِلَ الوَرَقُ[1] ‚so lange die Blätter herunterhängen', aber ich lese, trotz des Leydener Scholiasten, doch lieber ما هَدَلَ الوُرْقُ ‚so lange die dunkelgrünen (Tauben) girren'; die Taube ist ja den arabischen Dichtern ein Klagevogel, und sowohl هدل wie ورق werden oft von den Tauben gebraucht. الوُرُقُ stände für الوُرْقُ.[2] — Nr. 16, 1 = S. 40, Z. 6 lies دونَ. Im folgenden Verse lies أَحْسِبُنى; عن hängt von اغنى ab, also kann man kaum anders übersetzen als ‚ich meinte, ich hätte es so wenig nöthig wie irgend Einer, der nach Medina herabkäme, Bohnen zu säen' اغنى واحدٍ wie اغنى رجل. — Nr. 23, 5 natürlich فلله دَرِّى und v. 6 وإعمالُ (wozu العواليا Object); übrigens vermuthe ich, dass zwischen 6ᵃ und 6ᵇ wenigstens zwei Halbverse ausgefallen sind. — S. 40, 7 v. u. lies اسْتُشْهِدَ. — S. 42, 13 lese ich كان يَقْصَفُ الناس ليلتئذ قَصَفًا منكرا[3] ‚die Leute hatten in der Nacht vorher arge Beklemmung gefühlt'; Abû Miḥǵan's stolzes Auftreten erfreut sie nun. Dagegen wird auf S. 42, 8 die S. 60 angegebene Aenderung nicht nöthig sein: das Pferd leiht sie ihm nicht, das holt er sich aber selbst, nachdem sie in das Haus gegangen ist.

Mehr als am Text liesse sich an der Uebersetzung bessern. Gewisse Feinheiten wären wohl deutlicher zum Ausdruck gekommen,

---

[1] Der Choriambus statt des Dijambus ist ja durchaus statthaft.

[2] Wie سُمُرٌ Ṭarafa 5, 61, allerdings in der Pausa des Reims.

[3] Wesentlich so KOSEGARTEN, *Tab.* 3, 40, 2.

hätte Herr ABEL nicht leider nöthig gehabt lateinisch zu schreiben. Von Fällen, wo er mir unrichtig übersetzt zu haben scheint, will ich einige erwähnen. Nr. 2 v. 4 ist ذى شطب sinn- und sprachwidrig auf ملح statt auf مشرّفى bezogen. — N. 3, 1 bringt das *quoque* einen falschen Sinn in den Satz: da er von einem, namentlich in den Augen lebenslustiger Dichter so bösem, Uebel wie dem Grauwerden der Haare spricht, schiebt er ein ‚absit omen‘ ein; muss der Orientale etwas Schlimmes erwähnen, so fügt er eben gern einen Heilswunsch für die Hörer hinzu, der alles Böse ablenken soll. In Nr. 4 gehen die Imperfecta alle auf die Vergangenheit: ‚wenn mir der Wein jetzt versagt ist, so habe ich ihn doch früher reichlich genossen‘. قد يفعل steht nicht selten für قد كان يفعل. Der Leydner Scholiast erklärt also wesentlich richtig. — Nr. 8, 1 fasse ich das و von وما als Schwurpartikel: ‚bei dem, was die Juden schrien und plärrten‘. — Nr. 10, 3 ist nicht an bestimmte geographische Gebiete zu denken, sondern bloss: ‚mag er im Tief- oder Hochland sein‘ = ‚wo er sich auch grade aufhalten mag‘. — Nr. 13, 9ᵇ übersetze ich: ‚mache ich Kehrt und schirme den (vom Feinde) Bedrängten, Rathlosen‘; er eilt ‚hinter‘ die fliehenden Freunde und deckt sie gegen den Feind. بَرِقٌ (Verb. بَرِقَ) ist ‚attonitus‘ von بَرْق wie صَعِقٌ (Verb. صَعِقَ) von صاعقة. — Nr. 23, 8 setze ‚Weinkneipen‘ für ‚puellas libidinosas‘ (pl. von حانية = حانوت).[1] Einiges Andere ergeben die oben vorgeschlagenen Textverbesserungen.

Wenn nun dieses und jenes in der Ausgabe noch ein wenig den Anfänger erkennen lässt, so begrüsse ich doch mit Freuden den neuen Mitarbeiter und spreche die Hoffnung aus, dass wir noch manche reife Frucht seiner Thätigkeit erhalten werden.

STRASSBURG i. E., Ende October 1887.

TH. NÖLDEKE.

---

[1] Auch حانيّة ʿAlqama 13, 38 wird nichts Anderes sein; das Versmaass liesse übrigens auch da حانِيَة zu.

Dr M. Winternitz, *The Âpastambîya Gṛihyasûtra with extracts from the commentaries of Haradatta and Sudarśanârya*, edited by —, under the patronage of the Imperial Academy of Sciences of Vienna. Vienna 1887. A. Hölder (pp. xi, 122).

Small as the Âpastambîya Gṛihyasûtra or Gṛihyatantra is, its publication in a critical edition will probably be welcome to all students of Vedic literature. Its contents add at least something to our knowledge of the rites and customs of the ancient Brahminical communities. Though in general all Gṛihyasûtras must, as a matter of course, always go over the same ground, nearly every new text published, contains some rules and descriptions of particular ceremonies which supplement and enlarge the information derivable from those known previously. Such additamenta are scattered all through Âpastamba's little treatise. They are especially noticeable in Khaṇḍas xix—xx and xxii—xxiii, where the Îśânabali, apparently another form of the sacrifice, elsewhere called Śûlagava, the hitherto unknown Kshaitrapatya and a variety of expiatory or propitiatory ceremonies are described. Some of the latter, too, are met with here for the first time.

But the work is chiefly interesting on account of its language and because it forms part of the compact body of Sûtras, promulgated by one of the most famous teachers of the Taittirîya Veda. The remarkable linguistic peculiarities and eccentricities which are found in Âpastamba's Śrauta and Dharma Sûtras, appear also in the Praśna on domestic rites. Side by side with Vedic archaisms and very rare, though grammatically correct forms and words we have unmistakable Apaśabdas and Prakriticisms, as well as a few expressions which look as if they were of non-Aryan origin, and among these lexicographical and grammatical curiosities there are a good many not met with in the other published Praśnas. The structure of the treatise shows the anxious regard for an orderly arrangement of the subject-matter and for brevity, which throughout distinguishes Âpastamba's works from those of his predecessors, especially from Baudhâyana's. This desire has induced Âpastamba to pay considerable attention to

the task of fashioning the various sections of his Kalpa in such a manner that they fully agree with each other and to separate the Mantras from the rules, arranging the former according to the order of the ceremonies in a Mantrapraśna or Mantrapâṭha. This proceeding agrees with the expedient adopted by the Sâmavedins. The latter have elaborated a Mantrabrâhmaṇa for *gṛihya* rites, to which the Sûtras of Gobhila and Khâdira refer by quoting the Pratîkas. Âpastamba's references are still more compendious, as he merely indicates the position of the Mantras in the first case by *âdito dvâbhyâm,* iv, 2, and afterwards by the word *uttara*. Sometimes the quantity of the details has, however, been too great for the Âchârya and has prevented him, it would seem, from strictly adhering to his principles. Irrespective of the probably intentional repetition of entire Sûtras in different sections of the Kalpa, to which I have already called attention, Sacred Books of the East vol. ii, p. xiv, it is now evident that useless *punaruktis* occur. Thus the prohibition of offerings containing salt and so forth and of those made by women or unitiated children, has been given twice over, Gṛi. Sû. viii, 3 and Dh. Sû. ii, 15, 15—16, 18—19. One rule would have sufficed. Again the separation of the Mantras is not quite complete. In spite of the Mantrapâṭha we find a few Pratîkas and a few entire Yajus mixed with the Sûtras. In some cases e. g. viii. 6 and xii. 8, excuses may be found for this violation of principle, but in others e. g. ix. 5, xi. 18, xxii. 3 it seems more difficult to give good reasons for it. The very important and interesting question how Âpastamba worked and what materials he used, can however be fully cleared up only when the Sûtras of the other Charaṇas of the Taittirîya Veda have been published.

Dr Winternitz's edition of the Âpastambîya Gṛihyasûtra, which is the first larger work prepared in the new Oriental Institute of the Vienna University, does him great credit. It is based on one Devanâgarî and two Grantha MSS. of the text as well as on one Devanâgarî MS., the only one accessible, of Haradatta's Anâkulâ Vṛitti and two Grantha MSS. of Sudarśanârya's Tâtparyadarśana. Copious extracts from the two commentaries have been given, pp. 37—104, in elucida-

tion of the text and a complete index verborum, pp. 105—122, makes the book very handy. In settling the text Dr WINTERNITZ has chiefly relied, because Haradatta is the older commentator, on the Anâkulâ and on A., which MSS. belong to one and the same class. For the same reason and on account of its intrinsic superiority the extracts likewise have been taken chiefly from the Anâkulâ. The readings of the other MSS. have, however, not been passed by in silence. The *varietas lectionis* given in the footnotes to the text, is as complete as could be wished. I consider the principles, adopted by Dr WINTERNITZ, to be correct and am glad to say that he has done his work carefully and conscientiously. The proofs have been well corrected. But a few little mistakes, e. g. *chhatraṁ* for *chhattraṁ,* XXII. 19 have not been included in the list of errata.

G. BÜHLER.

Kleine Mittheilungen.

Lexicographical notes.

1. Some technical meanings of the word praśasti. — According to the larger *Petersburg dictionary* the word *praśasti* literally, 'laudation, praise' has also the technical meaning 'Edict', and the *Râjataraṅgiṇî,* I, 15, 346, together with two verses, 34—35 of an inscription published in the *Jour. Am. Or. Soc.,* vol. VI, p. 508, is adduced in support of this assertion. In the shorter version of the same work this statement is repeated and four more passages, *Bâlarâmâyaṇa,* 272, 10; 311, 5 and *Vikramâṅkacharita,* VIII, 2, 17 are added to the earlier quotations. Sir M. Monier-Williams in his Sanskrit dictionary follows his predecessors, but appends a sign of interrogation to the meaning 'edict'.

Sanskrit students who have directed their attention to Indian epigraphy, will probably not only share Sir Monier's misgivings, but declare that the inscriptions, called technically *praśasti,* are not edicts in the ordinary sense of the word. This much may be inferred from the fact that Dr F. E. Hall in his translation of the inscription, cited in the *Petersburg dictionary* (loc. cit., p. 510), has translated *praśasti* by 'encomium' and 'memorial', as well as from the circumstance that all other epigraphists, both European and native, who have edited Praśastis, render the term by 'eulogy, laudatory inscription, or, panegyric'.[1] This unanimity furnishes an indication that there must be in the character of the Praśastis some obstacle to the translation 'edict' and makes it advisable to briefly analyse their contents. The recent vigorous search for epigraphic documents has brought to light a considerable number of inscriptions which their authors themselves call

---

[1] See the translations of the inscriptions, quoted in note 2.

Praśastis, as well as of others not specially designated by this name, but closely allied in character.[1] All of them show one and the same type and differ very considerably from the *śâsanas,* the real edicts. Their form is always metrical and they are compositions, written at the request of private individuals or of kings by professional poets, sometimes by men of great ability and famous in literature. They contain records of the dedication of temples and of other religious and secular monuments and *may* include the following subjects 1) a maṅgala, 2) the genealogy and laudatory description of the donor, 3) the genealogy and praise of the local ruler and of his overlord, 4) a description of the monument dedicated and a mention of benefactions connected with it, 5) wishes for the duration of the monument and imprecations against its destroyer, 6) notices of the architect who built it and of the priest who consecrated it, 7) notices of the poet who composed the inscription, of the writer who wrote the fair copy and of the mason who incised it, 8) the date, which occasionally is given in prose. According to the circumstances and according to the taste of the poets some of these details, especially those mentioned under 6—8, are frequently omitted and those given are sometimes treated very briefly and sometimes at great length. Hence we have Praśastis, containing half a dozen verses, as well as such consisting of a hundred or more.

If we compare the Praśastis with the inscriptions, technically called Śâsanas or edicts, which we find on the copperplates and

[1] Among the published inscriptions, called by their authors Praśastis, I may call attention to the Jhâlrâpâṭhan inscr., *Ind. Ant.*, v, 180—183; the Koṭâ inscr., *Ind. Ant.*, xiv, 46—48; the Sâsbahu inscr., *Ind. Ant.*, xv, 33—46; the Âbu inscr., *Kirtikaumudî*, *App. A.;* the Girnâr inscr., *Arch. Rep. W. I.*, iii, 170—171. Three unpublished Praśastis have been prepared by me for publication in Dr BURGESS' next volume. In some inscriptions of this kind the word *praśasti* is omitted, but the necessity of its *adhyâhâra* indicated by some adjective or participle in the feminine gender, see e. g. Dr BHAGVÂNLÂL'S *Nepal inscr.* nro 15; the *Mandasor inscr.*, *Ind. Ant.*, xv, 195 ff. and the Ajanta inscr. nro 6, *Arch. Rep. W. I.*, iv, 133. Among the inscriptions which have no such indication, but still must be classed among the Praśastis, I will only name, the Kuhâon pillar inscr., *Ind. Ant.*, x, 125.

sometimes on stones, the essential difference is that the latter contain a direct order of a king or of an official with delegated authority[1] which, being couched in strictly technical, legal language, conveys property to third parties and acquaints the subjects of the donor with the fact. A Śâsana is a legal document conferring property and has been always and is still admitted in the Indian law-courts as legal proof of ownership. Hence it usually bears a royal attestation[2] as well as the seal of the king and it has been and still is customary to furnish the donee with a copy.[3] A Praśasti is not a legal document, but a historical record, intended to glorify the builders of religious or secular monuments and to hand down to future generations the memory of their piety or of their great deeds. It seems for this reason necessary to use in translating the epigraphical term *praśasti* either 'eulogy' or one of its synonyms and to render *śâsana* alone by 'edict, or, grant'.

This translation suits also exceedingly well in all the passages quoted in the two Petersburg dictionaries, nay is in some cases the only suitable one. Thus we must translate the second half of *Bâlarâmâyaṇa,* Act. x, vs. 39.

yasyâs toraṇagopurapraṇayibhir nâmâṅkitair mârgaṇaiḥ
Paulastyasya vinâpi varṇarachanâṁ nyastâ praśastiḥ sthirâ ||

'Where[4] by means of arrows, marked with his name and fixed in the arches and towers of the gates, a lasting eulogistic inscription

[1] The Indor plate of the reign of Skandagupta is an exception to this rule. It records the grant of an allowance for the maintenance of an eternal lamp in the temple of the Sun at Indrapura, made by a simple Brahman. The language of the essential portion of the grant is as technical as in the royal grants. But in this instance the Śâsana is simply a deed of conveyance, executed by a private individual.

[2] Such as *svahasto mama, svayam âjñâ* etc., or, the name of the king in the genitive.

[3] See e. g. the grants of the Andhras, *Arch. Rep. W. I.*, IV, 105, 107, 111, 112. Hence the copperplates are frequently found immured in the walls of the donees' houses or in small brick-vaults on the fields granted.

[4] I. e. in Indra's town. I intentionally discard the awkward construction of the text.

of the descendant of Pulastya has been placed even without an arrangement of letters.' Here the translation 'edict' is unsuitable. For the poet means to say that Râvaṇa wrote a record of his bravery and strength on the walls of Indra's town by transfixing them with arrows bearing his name, which could not be removed.

Similarly in the very difficult passage *Râjataraṅgiṇî,* I, 15,[1] it seems evident that the compound *praśastipaṭṭaiḥ* cannot refer to edicts, because the latter have been indicated by the preceding *pûrvabhûbhartṛipratishṭhâvastuśâsanaiḥ.* On this point Râo Bahâdur Ś. P. Paṇḍit, agrees with me, *Gauḍavaho,* p. CLXVIII—IX, though he takes *praśastipaṭṭa* to designate 'the scrolls of the bards, on which the names and deeds of one's ancestors are eulogistically described',[2] while I have interpreted it, *Kaśmîr Report,* p. LXVIII, as 'tablets containing laudatory inscriptions'.

The reason why in epigraphy *praśasti* has the particular meaning just described, is without a doubt that in literature short laudatory poems are commonly called Praśastis. We still possess a Khaṇḍapraśasti, 'a panegyric (of Vishṇu) in sections', containing one hundred and twenty-nine verses. Dr PETERSON[3] has found a Kumâravihârapraśasti 'an encomium of the Jaina monastery built by Kumârapâla', consisting of 116 verses. Other works with similar titles are quoted in the Sârṅgadhara Paddhati, *Oxford Catalogue,* p. 125, and in other works on Alaṁkâra. Still more commonly is the name Pra-

---

[1] *dṛishṭaiḥ pûrvabhûbhartṛipratishṭhâvastuśâsanaiḥ | praśastipaṭṭaiḥ śâstraiś cha śânto 'śeshabhramaklamaḥ ||*

[2] I may add that I cannot accept his explanation, as he furnishes no proof that the bard's scrolls are elsewhere called *praśastipaṭṭa.* On the other hand his new translation of *pratisthṭhâśâsana* by 'coronation-edicts' is very probably correct, as *pratishṭhâ* does mean 'coronation' and the preceding *pûrvabhûbhartṛi* suggests this meaning. The issue of coronation-edicts, remitting of taxes, abolishing duties, and liberating prisoners was no doubt as common in ancient India, as it is in the present day. With this correction I take the four sources of historical information, mentioned in the verse, to be, 1) the coronation-edicts of former kings, 2) the edicts of former kings granting various objects, i. e. land grants and so forth, 3) the laudatory inscriptions, 4) the manuscripts of all Śâstras.

[3] *Third Report,* pp. 18, 346.

śasti, Granthapraśasti or Râjapraśasti applied to short poems, placed usually at the end of scientific or even of poetical works and giving a brief laudatory notice of the author, his parentage, his teacher and vidyâvaṁśa, his country and its kings and so forth. They are almost invariably found at the end of Jaina and Kashmîrian books, but occur also in works from other parts of India.[1] Phrases like *atha praśastiḥ* sometimes precede them, but are more frequently omitted. There is finally another curious technical meaning of the word *praśasti* which I find in my notes, made from one of the Sanskrit works — I am unable to say which — on the art of letter-writing. There *praśasti* is used for the complimentary address at the beginning of a letter which may be either given in prose or in verse. This meaning of the word is also noted in MOLESWORTH's Marâṭhî dictionary *sub voce praśastî.* Its origin is, of course, easily explained by the etymological meaning.

2—3. *Uttarâyaṇa* and *dakshiṇâyana.* — The three great modern Sanskrit dictionaries, compiled by Europeans, contain a mistake in the explanations of *uttarâyaṇa* and *dakshiṇâyana* which may easily mislead European translators. The former word, it is stated, designates 'the summer-solstice' and the latter 'the winter-solstice'. Exactly the contrary is the case.[2] The Uttarâyaṇa-day is the first day of the sun's course towards the south and falls in the month of Pausha. The day called Dakshiṇâyana, on the other hand, is the first day of the sun's course towards the south and falls in the month of Âshâḍha. Proofs for this assertion may be found in any work on

---

[1] The extracts in my Kashmîr Report, in Dr KIELHORN's Report of 1880/81 in Dr PETERSON's three Reports and in Dr BHÂṆḌÂRKAR's Repord for 1883—84, contain a great many specimens. Among works, not written by Jainas or Kashmîrians, but showing shorter or longer Praśastis, I may mention, the Mâghakâvya, the Naishadhîya (where a Praśasti is added to each canto), the Chaturvargachintâmaṇi of Hemâdri (Bhâṇḍârkar, *Early Dekkan history*, p. 109 ff.) and Śrîdhara's Nyâyakandalî (*Kaśmîr Report* p. CLXIV, and PETERSON, *Third Report,* p. 273).

[2] The translation of the two terms has been given correctly by Sir W. Jones in his translation of Manu VI, 10.

Times and Ceremonies. Thus the Nirṇayasindhu, fol. 1[b], l. 10 says: *karkasaṁkrântir dakshiṇâyanam makare'ntyam* ‖. The inscription of Dharaṇîvarâha of Vaḍhvâṇ, *Indian Antiquary*, XII, 190 ff., is dated *Śakasaṁvat* 839 *Pausha sudi* 4 *uttarâyaṇe*. G. BÜHLER.

Ueber Jasna, 43, 4 (GELDNER) = 42, 4 (SPIEGEL). — Diese äusserst schwierige Strophe möchte ich folgendermassen lesen und übersetzen:

aṭ ϑvā mẹnghāi taχmẹm-ćā spẹntẹm mazdā
hjaṭ tā zastā jā tū hafšhī awå(ṅhå)
jå då ašhīš drẹgwāitē ašhāunaēćā
ϑvahjā garẹmā āϑro ašhā-aōǵaṅho
hjaṭ moi waṅhẹuš hazẹ ǵimaṭ manaṅho.

Ich will dich, den heiligen, o Mazda, auch als den mächtigen denken (preisen),
weil du mit jener Hand, mit welcher du schützest, ausstreuest
die Segnungen, welche du geschaffen, dem Bösen und dem Guten,
wenn mit der Glut deines Feuers, des mit heiliger Kraft versehenen
mich überkommt die Gewalt des guten Geistes.

Die Form *awå* kann entweder ein Pronomen sein und auf das folgende *jå* sich beziehen, oder ein Verbum = *awās* von *aw-*. Im ersteren Falle hat der Hauptsatz, dem zwei Relativsätze, nämlich *jā tū hafšhī* und *jå då* untergeordnet sind, kein Verbum und in dem letzteren Falle passt das Verbum *aw-* ‚zugehen, schützen' entschieden nicht, da in dem Satze *jā tū hafšhī* der Gedanke des Schutzes bereits enthalten ist. Einen so überladenen Gedanken wie ‚du beschützest mit deiner Hand, mit welcher du schützest, die Güter, welche du schufst für den Bösen und Guten' kann man einem Autor, der sonst markig zu schreiben gewohnt ist, nicht zutrauen. — Abgesehen aber davon müsste man dann *awāō* lesen, um dem Versmasse zu genügen, eine Aushilfe, welche mir sehr misslich zu sein scheint.

Ich lese daher *awåṅhā* von *awa* + *ah*, eine Verbalform, die den in der Strophe enthaltenen Gedanken in voller Klarheit hervortreten lässt. FRIEDRICH MÜLLER.

Zur Etymologie des Stadtnamens Sardes hat FRIEDRICH MÜLLER vor kurzem in dieser Zeitschrift I, S. 344 f. eine Ansicht geäussert, die mir selbst dann recht fraglich erscheinen würde, wenn wir wirklich annehmen dürften, die Lydier hätten îrânisch gesprochen, denn der Sinn von Namen uralter Städte ist selten klar, und es ist um so verwegener, sie deuten zu wollen, je geringer unsere Kenntniss von der betreffenden Mundart ist. Nun aber kann ich in Bezug auf die îrânische Sprache der Lydier überhaupt nur wiederholen, was ich vor vielen Jahren in SCHENKEL's *Bibel-Lexikon* s. v. Lud gesagt habe:[1] ‚Welchem Volksstamm übrigens die Lydier angehörten, steht wohl nicht fest; denn bei aller Anerkennung des Scharfsinnes, welchen LAGARDE in seinen Untersuchungen über diese Völker bewiesen, hat er ihre îrânische (persische) Herkunft nicht ausser Zweifel gestellt. Gerade die beiden dem Anschein nach entscheidenden Wörter beweisen nichts. Wenn nämlich ein sehr unkritischer Byzantiner des VI. Jahrhunderts, Johannes Lydus *(De magistratibus reipublicae Romanae,* III, 14), sagt, der Name der Stadt Sardes bedeute nach Einigen auf lydisch[2] ‚Jahr', wie man ja das Neujahr noch jetzt νέον σάρδιν nenne, so denken seine Gewährsmänner allerdings an das îrânische Wort *sard,* d. h. Jahr, und bei νέον σάρδιν an das armen. *navasard,* d. h. Neujahr; schon die grosse Zahl armenischer Unterthanen des byzantinischen Reichs erklärt die Bekanntschaft mit diesem Wort. Dass aber diese Ableitung falsch ist, ergibt sich gerade aus des Johannes Lydus' eigener Angabe, dass Xanthus der Lydier, der ältere Zeitgenosse Herodots, die Stadt Sardes *Xyaris* nenne (eigentlich wohl Xyardis, womit sich der Name, den die sardianische Provinz auf den Inschriften des Darius führt, *Sparda* [für Swarda][3] leicht in Einklang setzen lässt). Diese Originalform hat mit *sard* nichts zu thun, und man ist auf diese Erklärung nur gekommen, weil man bemerkte, dass der Zahlenwerth des griechischen Accusativs σάρδιν gerade 365,

[1] Da es dem Sprachforscher fern liegt, jenes Sammelwerk zu benutzen, wird der Wiederabdruck dieser Stelle nicht als unpassend erscheinen.

[2] Genauer ‚auf altlydisch'; die Sprache war damals längst ausgestorben.

[3] Das griechische υ ward damals noch *u* ausgesprochen.

also die Zahl der Tage des Jahres ist. Das sagt uns Johannes Lydus selbst, der übrigens den Xanthus höchstens aus zweiter oder dritter Hand citirt. Ebensowenig darf man aus dem Vers des Hipponax Ἑρμῆ κυνάγχα Μῃονιστὶ Κανδαύλα entnehmen, dass κανδαύλα auf lydisch ‚Hundewürger' heisse, und daraus Schlüsse auf den Charakter dieser Sprache ziehen. Aus dem Verse sehen wir blos, dass der Gott, der griechisch Hermes heisst, nach Ansicht des Dichters mit dem lydischen Kandaules identisch ist (von andern wird letzterer für Herakles erklärt). ‚Hundewürger' ist hier blos ein Beiname des griechischen Gottes. Und so lässt sich auch gegen die andern Beweismittel LAGARDE's manches einwenden'. — Den darauffolgenden Satz: ‚Einigermassen wahrscheinlich bleibt seine Ansicht oder wenigstens der indogermanische Charakter dieser Sprache freilich immerhin' würde ich jetzt lieber weglassen; mehr als die Möglichkeit, dass LAGARDE's Annahme richtig sei, möchte ich jetzt nicht zugeben.

Strassburg i. E.

TH. NÖLDEKE.

Bemerkung zum Vorhergehenden. — Um die Wahrscheinlichkeit oder Möglichkeit (mehr als diese nehme ich nicht in Anspruch) der von mir a. a. O. gegebenen Etymologie des Stadtnamens Sardes zu bestreiten, dazu ist zweierlei nothwendig: 1. es muss gezeigt werden, dass die Existenz eines lydischen Wortes σάρδις ‚Jahr' eine Fiction ist und 2. es muss bewiesen werden, dass die ältere Form des Stadtnamens Σάρδεις von σάρδις ‚Jahr' ganz abweicht, daher beide Worte mit einander nicht verknüpft werden dürfen. Beides hat NÖLDEKE schon bevor ich meine Etymologie aufstellte, ohne dass ich davon gewusst habe, zu thun unternommen. Leider muss ich gestehen, dass mich seine Gründe nicht überzeugt haben. Dass σάρδις im Lydischen wirklich ‚Jahr' bedeutet hat, kann nicht bezweifelt werden, und dass neben Σάρδεις auch der Name Ξυάρις vorkommt, ist allerdings richtig; daraus folgt aber, selbst wenn die Stelle des Joannes Lydus aussagen würde, Sardes sei in älterer Zeit Ξυάρις genannt worden, noch keineswegs, dass die Form Σάρδεις aus der Form Ξυάρις hervorgegangen ist.

Ξυάρις wäre dann wahrscheinlich der Name des älteren (mäonischen), dagegen Σάρδεις der Name des jüngeren Sardes. Nun aber besagt die betreffende Stelle *De mensibus* III, 14 (nicht *De magistratibus* wie NÖLDEKE angibt), vgl. *Opera,* ed. IMMAN. BEKKER, Bonnae, 1837 *(Corp. script. hist. Byzant.)*, p. 39: Σάρδιν γὰρ αὐτὴν καὶ Ξυάριν ὁ Ξάνθος καλεῖ dies gar nicht. Man erfährt blos, dass Sardes auch Ξυάρις genannt wurde.

Wenn Sparda der Darius-Inschrift aus Swarda entstanden ist (es wird wohl, natürlich vorausgesetzt, dass Sparda und Σάρδεις identisch sind, Σάρδεις zu Sparda sich so verhalten müssen, wie *wisa* zu *wispa, asa* zu *aspa,* neupers. *sag* zu medisch σπάκα), dann ist der Name Σάρδεις erst recht iranisch, da *sp* des Wortes Sparda aus *sw* nur auf iranischem Boden begriffen werden kann, wenn auch dann für Σάρδεις = Sparda eine neue Etymologie, aber auf iranischem Boden, gesucht werden muss.

Durch meine Etymologie wird die Frage über die ethnische Stellung der Lyder keineswegs präjudicirt. Die Sprache der Lyder kann ebenso gut iranisch gewesen sein, wie LAGARDE behauptet, als auch ein semitisches mit iranischen Elementen versetztes Idiom, wie LASSEN angenommen hat. Lässt man aber σάρδις ‚Jahr' für iranisch gelten, dann wird auch Σάρδεις zu den iranischen Elementen der Sprache gezählt werden müssen.

FRIEDRICH MÜLLER.

The Advaita philosophy of Śaṅkara.

By

Professor **Maṇilal N. Dvivedi.**

It is more important to understand what *Śaṅkara* taught, than to determine when he lived. Leaving, therefore, the question of *Śaṅkara*'s date to abler hands, I content myself with the simple attempt of explaining, so far as I can, his philosophy and doctrines. Some of our principal guides for a thorough elucidation of the subject are the *Pañchadaśî,* the *Upadeśasahasrî,* the *Advaita — Svârâjya —* and *Naishkarmya-siddhis,* the *Vedântasâra,* the *Vedânta-Paribhâshâ,* the *Chitsukhî* and the many minor poems of *Śaṅkara* and of his followers. But some of these are highly overburdened with the growth of later technicalities, and do not afford us full scope for studying *Śaṅkara* in his original simple light. These, and all works bearing on the Vedânta, are based upon, what are called the *Prasthânatraya* — the *Brahmasûtras,* the *Bhagavadgîtâ,* the *Upanishads.* Every philosopher, to be called an *âchârya,* the founder of a religion, has to comment upon these three, and to explain them in conformity with his philosophy, and without contradicting one another. *Śaṅkara, Vallabha, Râmânuja, Mâdhva,* and almost all founders of religions have done so. As *Saṁskṛita* began to be displaced by the *Prâkṛitas,* several religious interpreters interposed themselves between these masters and the public, and taught the old religion under a new name. Among these may

be mentioned the names of *Kabîra, Dâdu, Nânaka, Chaitanya, Sahajânanda,* and many others in succession. It is, therefore, possible to classify the apparently interminable sects of the Indian religion, under three or four principal heads, the *Jainas* and the *Bauddhas* completing the list.

It is plain, then, that we shall be able to understand *Śaṅkara* best through his commentaries on the *Prasthânatraya,* and chiefly through that on the *Brahmasûtras.* It is impossible to proceed in our inquiry without trying, at the outset, to comprehend, the relation in which the Sûtras stand to the general mass of religious literature. The Vedas are, indeed, the fountain-head of all that underlies Indian society in its widest sense. The nature-worship of the Veda was, however, not sufficient to satisfy the wants of inquiring minds; and even in the *Vedic* period itself, hymns like the *Purushasûkta* point to those early glimmerings, which proclaim the approaching dawn of Truth. The thought thus awakened crystallizes itself in the *Upanishads,* the end of the *Veda (Vedânta),* both historically and spiritually; as the spirit of seeking after God beyond His works, becomes formulated into a system of ceremonial worship in the intermediate *Brâhmaṇas.* Then follows a period, when, for ready reference and easy application, we find the *Brâhmaṇas* reduced to short *Sûtras* or mnemonic rules; and the *Upanishads* also must have obtained similar help at the same time. But by this time the great problem of life had engaged various intellects, and the *Darśanas* were gradually forming: chief among them the *Mîmâṁsâ* or inquiry into the explanation and force of *Vedic* texts. As the *Mîmâṁsâ* of the ceremonial came to be called the prior or *Pûrva-Mîmâṁsâ,* so the *Mîmâṁsâ* of the final aim of all knowledge, obtained the epithet *Uttara-Mîmâṁsâ,* or the final inquiry into the nature of the Godhead, — thus tacitly admitting between the two the relation of subordinate and principal. Clearly, the teaching of the *Upanishads* had begun to influence the whole range of Indian thought; and religion, which, in India, means not theology pure and simple but philosophy, politics, morals and the like, was moulded in accordance therewith. It became difficult for the rays

of Light to penetrate to the deep recesses of the popular mind; and the *Smṛitis* and the *Purâṇas* served as proper lenses for the purpose. It is remarkable that these rays, though partaking of the colour and form of the medium through which they pass, do not fail to convince any observer of their unmistakable presence in the darkest chaos, or in the most pleasant and soothing scenery. Thus were the *Smṛitis* an intermediate help to the understanding of the *Vedic* religion; as the *Purâṇas* were to the *Smṛitis,* but neither were free from the control of the *Upanishads.* The most popular of the *Purâṇas,* the *Bhâgavata,* for example, teaches in every word of it the *Aupanishada* doctrine of *Brahma,* but unfolds it in a manner best suited to the capacity of hearers in "this iron or kali age". This is not the place for it, or I would fain go into an analysis of this masterpiece of popular religious exposition, explaining how the whole life of *Krishṇa* is but another way of representing the various phases of *Brahmavidyâ.* And such explanation would be no abnormal stretch of the imagination, when we already have similar explanations of whole *Purâṇas* and poems, by commentators of no mean importance. If, again, the ceremonial governed by the spiritual has in this manner found various *Purâṇas* to explain the principal doctrines to the multitude, the *Upanishads* also have a whole *Purâṇa,* the *Âtma-Purâṇa,* devoted entirely to them, giving a popular explanation of the higher philosophy. Thus all branches of Indian religious literature unmistakably point to the *Upanishads* as their guide, and we can now understand what place the *Brahmasûtras,* which put forth a consistent explanation of the philosophy of the *Upanishads,* hold in the religious literature of India.

In India there are so many works assigned to a *Vyâsa*, that it becomes difficult, nay almost impossible, to determine which *Vyâsa* is meant to be the author of the *Brahmasûtras.* If it is the *Vyâsa* known as *Vedavyâsa* in the *Bhâgavata*, he is undoubtedly the same as *Bâdarâyaṇa*, son of *Parâśara.* The *Purâṇas* declare that he lived in the beginning of the *Dvâparayuga*, which we must, in this place, leave to represent what period of time it may.

In the Sûtras themselves we find the name Bâdarâyaṇa mentioned at least seven times;[1] and the Bhâshyakâra puts in several opinions in the name of a Vyâsa or Vedavyâsa,[2] frequently in his Bhâshya. The name Krishṇa Dvaipâyana[3] also occurs many times, but the Bhâshyakâra always refers to the author as Âchârya.[4] All these references prove that Vyâsa, the author of the Sûtras, is none other than the Bâdarâyaṇa of the Bhâgavata. The fact that he has mentioned his own name in his Sûtras, need not puzzle us, after our knowledge of the practice of old writers, in such works as the Âpastamba-Gṛihya-Sûtras, of putting in their favourite, but comparatively new opinions in their own name, at places where similar popular opinions form the subject of dispute. Even Śaṅkara's distinguishing the author as Âchârya is not sufficient to disprove this fact after the positive manner in which he declares this *âchârya* to be none other than Bâdarâyaṇa, in at least two places.[5] We are thus able to say with confidence that the Sûtras belong to none other than Bâdarâyaṇa Vyâsa, and that, therefore, the arguments advanced in some quarters against this view are not sufficiently conclusive.

Before trying to analyse what *Śaṅkara* teaches, we must understand his position as a religious teacher. The *Vedic* religion was essentially a religion of ceremonial — a *Karmakâṇḍa*, confining itself to the philosophy of rewards and punishments commensurate to one's *Karman*, which if good would lead to Heaven. But several philosophers had already begun to meditate upon the nature of the *summum bonum*, and the way of attaining to it. To this spirit of inquiry may be traced the origin of the celebrated *Darśanas*. We, however, do not find any clear denunciation of the *Vedic* ritual in any one of them,[6] but in the *Upanishads*, which plainly declare all hap-

[1] I. 3. 26; I. 3. 33; III. 2. 41; III. 4. 1; III. 4. 8; III. 4. 9; IV. 3. 15 etc.

[2] XI. 3. 29; I. 3. 33; II. 1. 12; II. 3. 47; III. 1. 14 etc.

[3] XII. 3. 29; III. 3. 32.

[4] XI. 4. 12; II. 4. 20; III. 3. 1; III. 3. 24 etc.

[5] Comm. IV. 4. 7; IV. 4. 21.

[6] This is only a general statement, for the *Vedânta* — one of the *Darśanas* — plainly advocates the doctrine here attributed to the *Upanishads*.

piness, and even the ultimate and highest happiness, to rest in *Jñâna* and not in *Karman*. Still the revolt against the religion of *Karman* was not complete. It was reserved for *Buddha* to proclaim in unmistakable language the illusoriness of worldly possessions, including even that Heaven which the *Karmakâṇḍa* promised to its devotees and to establish instead, *Nirvâṇa* or the total absence of all worldly illusions, as the state of perfect bliss. His was a code of high morality and universal brotherhood not only of men, but of the whole creation from the tiny straw to the proud human lord treading heedlessly upon it. The Gospel of *Buddha* found its adherents, but it was a breaking away from the religion of the *Karmakâṇḍa*, far too abrupt and perhaps too unpractical to reconcile all grades of intellect to its truthfulness. *Kumârila* tried to restore the dying *Karmakâṇḍa* to its former position, but it was *Śaṅkara*, who suppressed with a sure hand the rising revolt. He brought the *Upanishads* to the front, and indirectly accepting the sublime philosophy of *Buddha*, effected a reconciliation between *Karman* und *Jñâna*, by showing that the former is a fit preparation for the latter. While effecting this, he was not indifferent to the disaffection in his own ranks. There were the various *Darśanas*, which though setting up an ideal slightly different from the *Vedic* one, were, yet, allies neither of *Buddha* nor of *Śaṅkara*. *Śaṅkara* paid the best attention possible to these, and his philosophy would appear in the sequel to be mainly evolved from them. Thus the hand of the Master restored peace throughout the region of philosophy, by reconciling the cravings for a higher and truer ideal with the ritual of the *Veda*, and thus significantly showing that the *Vedânta* was really the *Uttara-mîmâṁsâ* sequel *(Jñâna)* to the *Pûrva-Mimâṁsâ* or preliminary *(Karmakâṇḍa)*. In the extreme south where *Buddha*'s voice had perhaps never reached, and *Śaṅkara's* teachings had not had any firm footing, the *Karmakâṇḍa* still continues in all its various forms, and several sects continue to abuse *Śaṅkara* as a *Prachchhanna Buddha*, a *Buddha* in a *Brâhmaṇic* garb. No clearer commentary is necessary on the work of *Śaṅkara*.

We are, now, indeed, in a position to understand the philo-

sophy of the *Upanishads* as explained by *Śaṅkara*. In as much as *Śaṅkara*'s philosophy is an outcome of previous speculations, we shall have to go, though cursorily, over the whole field of Indian religious thought. We have seen how the Vedic ceremonial was gradually yielding under its own weight, and speculations about the nature of life and happiness were moulding themselves into fresh theories of worship and conduct. The problem, then, was the same as it is now; and the fact no doubt bears ample testimony to the hopelessness of our ever succeeding in an universally acknowledged solution of its character. And yet who will not agree with LESSING when he says: 'If the all powerful Being holding in one hand, Truth, and in the other, the search for Truth, said to me, 'choose', I would answer Him, 'o, all-powerful, keep for Thyself the Truth, but leave to me the search for it, which is the better for me.' The search for the Truth is thus perpetually pleasant; and we are now so nearer to the Truth than when we *know* that the Truth, which the keeps to Himself, is not independent of Him. The problem roughly stated is an explanation of the phenomena of the objects of Nature, in their relation to or as contradistinguished from the almost inexplicable idea of life, and an enunciation of those principles of conduct which should lead to happiness true and real; in other words, the question of the much vexed inquiry into the nature of subject and object, spirit[1] and matter, and the subsequent bearing of the results on the question of morals. I shall confine myself in this paper only to the first part of the subject.

The followers of the Nyâya system of philosophy hoped, by cultivating the instruments of knowledge[2] — Perception, Inference, Analogy, Testimony — to reach final beautitude, by right inquiry. They generalized from the phenomena of life to an extra-cosmic Deity

[1] This is a very misleading word, but I have used it throughout as synonymous with that phenomenon of life which we distinguish from matter.

[2] प्रमाणप्रमेयसंशयप्रयोजनदृष्टान्तसिद्धान्तावयवतर्कनिर्णयवादजल्पवितण्डाहेत्वाभासच्छलजातिनिग्रहस्थानानां तत्त्वज्ञानान्निःश्रेयसाधिगमः ॥ गौ॰ सू॰ २ ॥

of superhuman powers commanding our homage and worship. The inanimate universe, including the soul and mind of man, they left to itself, and believed it to be the result of an act of Divine creation. The *Vaiśeshikas* accepted the generalizations of *Gautama*, but went a step further in analysing the nature of material existence. They acknowledged the existence of an extra-cosmic Deity, but like Gassendi, nearly dropped the idea and busied themselves with the atoms and their nature. With them the universe began with atoms — infinite and eternal, moved by the will of the Divine Power. Thus as *Gautama* built up the metaphysics, *Kaṇâda* supplied the physics of a philosophy which generally goes under the name of *Nyâya*. It is enough for our purpose to state only these fundamental principles, for they enable us to understand what explanation the *Nyâya* puts forth regarding the relation of matter and spirit. A philosophy built upon mere abstractions and generalizations from phenomena, which can in reality never be individually generalized from, must result either in pure Atheism, or anthropomorphic Deism. 'Generalization so far from apprehending reality, is a process, which takes us away from it, and the further it advances, the more abstract our thought becomes, the further do we recede from the real objective truth of things.'[1] If the *Nyâya* and *Vaiśeshika*, thus, represent the positive side of the method of abstract generalization, the *Chârvâkas* (and the *Jainas*), represent the negative aspect. They were not far from the modern materialists when they maintained life) thought or energy to be the resûlt of material organisation, but their philosophy made few disciples and converted none. All experience is in favour of declaring that *dead* matter as such is never capable of producing life, and even the best representatives of modern physical science stand confessed of their ignorance of the real nature of matter and energy *per se*, at the altar of eternal Truth. Observation has proved it beyond doubt that every atom of matter is full of energy in one form or another; and it is evident that the very fundamental the conception of matter

[1] Principal Caird, 'Philosophy of Religion'.

must imply that of Mind. So that instead of postponing the appearance of Mind to the last stage of material organisation, it is more consistent with reason to regard it as the very beginning. The *Nyâya* had done this, but the intermeddling of a God isolated from His creation did not satisfy subsequent reasoners: such philosophy being subversive of that real knowledge, which must by the very conditions of knowledge or thought look upon thought and being as inseparable. It is in some such train of reasoning that we find an explanation of the *Purusha* and *Prakṛiti* of *Kapila's Sâṅkhya*. The *Sâṅkhyas* had advanced further, if advance it may be called, than the *Vaiśeshikas* in their analysis of matter, and had demonstrated a theory of evolution, anything more entirely novel than which even the *Vedânta* has not to teach. They postulated *Prakṛiti* or undifferentiated cosmic matter as the eternal basis of cosmic evolution; and they definitely enumerated the various evolving stages of this matter with its properties, being here upon called the *Sâṅkhyas*. They were, however, conscious of the impossibility of postulating matter without mind, and they, therefore, laid down an eternal union between *Purusha* or the Eternal Mind, and *Prakṛiti* in all its stages of evolution. They attributed no functions to *Purusha,* thus avoiding the mistake committed by the *Naiyâyikas;* and regarded the evolutions of *Prakṛiti for* this *Purusha* who was ever in it but never of it, trying in this manner to satisfy the necessity of philosophic thought. The *Sâṅkhyas* will, thus, appear to be nearer the Truth, nearer because they were, by postulating two entities in the form of *Prakṛiti* and *Purusha,* both *interdependent* so to speak, indirectly precluding the possibility of *Moksha,* and initiating a principle which would lead to false results in practical ethics. *Sattvaguṇa* or purity, is after all a kind of material purity in as much as that *guṇa* is inseparable from *Prakṛiti,* and to set this up as the standard to which man should ever try to reach, is only to point a way to re-incarnation or fresh evolution (of the individual self), and misery. Contemplation of *Prakṛiti* can raise the contemplator no higher than *Prakṛiti,* the source of all mundane existence and pain. *Patañjali* not satisfied with the practical side of the *Sâṅkhya,* set up a kind

of training, generally known as *Yoga,* for attaining the state of eternal bliss, and postulated a kind of *Îśwara* for purposes of contemplation. His *Yoga* led to marvellous physical results, but nothing beyond. It again landed the student in *Prakṛiti,* only on a higher stage of it. This difficulty is satisfactorily solved in the *Vedânta,* or the *Upanishads,* as explained by *Saṅkara.*[1] As already stated we shall confine ourselves chiefly to the *Brahmasûtras* and the commentary of *Śaṅkara,* in deriving our explanations.[2]

It is easy to understand the position of *Śaṅkara,* and the basis of his philosophy after this introduction. *Śaṅkara* was truly the evolution of his own age; and yet one cannot detect wherein his philosophy fails to satisfy the requirements of the advanced thinking of the present century. He grasped the problem in all its clearness and understood the failures of his predecessors and contemporaries. He perceived that the conception of life and matter hitherto advanced by various thinkers was not endorsed by the *Upanishads,* and was in no way logical or in accordance with the facts of the question. Prof. TYNDALL was not aware that he was expressing, only in other words, a difficulty felt by a powerful thinker nearly one thousand years before him, when he said in his address to the British Association 'Two courses and two only are possible. Either let us open our doors freely to the conception of creative acts, or abandoning them, *let us radically change our notions of matter*'. The Italics are mine. When even now 'the origination of life is a point lightly touched upon, if at all, by Mr. DARWIN and Mr. SPENCER',[3] *Śaṅkara* tried to put forth a solution, higher than which, it is, I suppose, impossible

---

[1] From this examination of philosophical systems I have purposely omitted the *Mîmâṁsâ*, as reference has already been made to its contents, which speak for themselves. The services of this *Darśana* lie more in the direction of pure dialectics, than philosophy proper.

[2] It should not be understood that the *Vedânta,* philosophy began with *Śaṅkara* or that he was its founder. It is only through *Śaṅkara* that we recieve a clear explanation of the *Advaita*-doctrine, and hence the importance of his work.

[3] Prof. TYNDALL.

for human intelligence to attempt. It must remain an open question whether *Śaṅkara* taught any practical method for an analytical view of life-organisation, but we are concerned only with the metaphysical aspect of the question. *Śaṅkara* was certain[1] of the futility of having recourse to acts of special creation for an explanation of the phenomena of life, for he looked upon such a theory as nothing short of an imbecile confession of the impossibility of that *something* inherent in the very nature of man, which compels him to inquire and search for God in His works. He was early conscious of the impossibility, demonstrated in recent times by *Mill* and other thinkers, of reconciling the existence of evil with the existence of an extra-cosmic God, all-powerful, all-knowing, all-merciful, and all-good.[2] Nor did he lend countenance to that theory of the relativity of human knowledge, which in the hands of HAMILTON and more decidedly in those of his theological interpreter *Mansel*, resulted in pushing aside reason from the domain of religion, and in those of H. SPENCER led to the setting up of a negative 'Unknown', as the source of all creation and the origin of a religion based simply on the awe of a stupendous and impenetrable idea. The materialistic theory which derives all life from matter is, indeed, the main point of his attack in his commentary on the *Sûtras*.[3] Even the *monads* of LEIBNITZ were not sufficient for the practical ends *Śaṅkara* had in view. To the mind of *Śaṅkara* the very idea of relation implied something beyond relation, the very idea of a centre implied a circumference, the very word outward implied an inward, the very thought of the mirage implied a substratum — ground saturated with salt, the conception of matter implied mind, thought implied being. To think of the Infinite, something other than finite, something beyond conditions, is to think the unthinkable, in as much as thinking means nothing but conditioning. Such a conception of the Infinite with which several eminent European scholars have tried to explain the idea of *Brahma* is simply an

[1] *Brahma-Sûtras*, II, 2, 37 a comm. et seq.

[2] Idem.

[3] I. 1; I. 4; II, 1 and 2.

impossibility, a contradiction in terms. Thought *(Jñâna)* can never transcend itself, and it is in thought that we find that something which is at once related and not related, conditioned and not conditioned; and in which everything is held together. That method of false abstraction which can result either in anthropomorphic deism or pure atheism, *Śaṅkara* completely renounced; and postulated a something, which I am afraid to call an Entity, and yet which is an Entity in all entities, in which all relations melt away, all conditions become annulled, the notions of matter and mind are held in one compact unity. This something is nothing and everything, beyond thought and yet within it. It, indeed, is the very basis of individual consciousness, or individual consciousness is rather its manifestation in organised matter. It is the permanent substratum of material manifestations, with whose variety of changes it has, however, nothing to do. Thus though always in matter, mundane existence can effect no change either for weal or for woe, in it. He accepted material evolution in the widest sense of the term, accompanied even by psychical evolution, but all this had nothing to do with the unchangeable witness of them all — *Âtman* or *Brahman*. In fact so indescribable is this ultimate factor that it may be noted even *Śaṅkara* never describes it but by the impersonal *It*. Even the *Upanishads*, at their best, declare it to be, not this, nor that, nor that; and say that speech and mind are alike unable to lay hold of it. *Śaṅkara* directed the attention of man to his own consciousness, and taught that it is nothing but the universal consciousness speaking through him, and that it has no share in the changes to which its material coil is subject, and of which it is conscious. The universe is *Brahma* — something very great, combining all thought and being —; and this *Brahma* is ever free, ever happy, ever existent, ever enlightened. Thus to speak, even at the risk of being misunderstood, in clear language, *Śaṅkara* recognises matter as full of life — a life on which all phenomena of matter are hung as upon a string;[1] life ever love and blessedness, never

[1] **सूत्रे मणिगणा इव**, Bh. Gîtâ.

affected by the properties of matter, which is its coordinate and not the cause. Of all ignorance and its consequences, he leaves *Prakṛiti* — matter — to take care by its inherent properties, but the eternal, unchangeable *Purusha, Brahma,* life, has nothing whatever to do with it. Yet both never exist apart: but pure unalloyed happiness arises not from contemplating upon the changeful counterpart of *Brahma*, but upon its permanent and unique light which illumines all. We have, now, seen that *Brahma* is the *Highest Existence*, of and through which is all *knowledge* — the essence of *knowing*. As all existence is, as it were, suspended from it, there can be nothing in the universe, which can be a stranger to anything, and which cannot be held fast to itself in a union above all worldly relations: hence Brahma in all love, which is the highest *bliss*. It is therefore described, not defined, as *sat* existence, *chit* knowledge, and *ânanda* bliss. To define the real nature of *Prakṛiti* and *Purusha*, in the words of *Śaṅkara*, they are both *anâdi*, without beginning, and *anirvachanîya*[1] — indescribable. No research can ever reveal to us the ultimate character of either. *Brahma* is the real Ens, and its inseparable coordinate *Prakṛiti*, is ever changeful, never known in its full form, dependent for its manifestation on *Brahma*, therefore, all ignorance — *ajñâna* — and darkness. Hence in their pure technical language the *Vedântins* always argue, vainly as it may appear to some, against the *Naiyâyikas* that *a-jñâna* is a positive substance, and not a mere negation of *jñâna*. Separating the word from the thought we can easily understand that the *ajñâna* of the *Vedântins* means *matter*, which cannot be the negation of anything in as much as its possible counter-entity *Brahma (jñâna)* is not apart from it. So, also *adhyâsa* or false impression, is but the influence of the two factors of the Totality on each other: — the one presenting the other as part and parcel of itself. The relation of *Prakṛiti* and *Brahma* is explained in yet another manner, highly illustrative of the capacity of the *Âryan*

[1] This word in its highly technical sense means when applied to changeful *Prakṛiti* a *something* which is neither eternally existent, nor non-existent, but of which we are conscious only in the present viz matter *(Prakṛiti)*.

mind, of condensing a whole argument in one word, by what is called the *vivartavâda* or what may roughly be described as the theory of assumption. The *Upanishads* declare that everything proceeds from *Brahma*, which *Śaṅkara* interprets by this theory to mean that the universe is of *Brahma* just as the snake, which a rope is believed to be, is of that rope. It is no more a result of it, but it exists by it. The *Adhyâsa* or false impression just explained, born of ignorance which is a synonym of *Prakṛiti* and is therefore eternal, is the cause of such false assumption. Right knowledge dispels this illusion, as sufficient light explains the nature of the snake; and all is *Brahma* — eternal love and joy.

The word illusion puts us in mind of the theory of *Mâyâ*, often laid at the door of *Śaṅkara* in its illogical, not to say absurd, aspect. Because *Śaṅkara* uses, though rarely, the word *Mâyâ* or illusion, and advocates as strongly as he can the *vivartavâda*. Some have thought that he regards the whole phenomena of matter as an illusion, a phantasm, not existing *per se*. They carry this kind of reasoning to its consequences and reduce even the substratum of such illusions or dreams to an illusion again; and confront the *Vedântins* with the impossibility of reconciling the two contraries *Jñâna* (Brahma) and *Ajñâna* (Mâyâ), waking and dreaming as existing in one place at the same time. *Śaṅkara* teaches the doctrine of Mâyâ no doubt, it is in fact the very corollary of his *vivartavâda*, but he never teaches it with a vengeance. He says that *Nâma* and *Rûpa*, name and form, are *Mâyâ*, and we should have no faith in them. One of the best interpreters of the latter *Vedânta*, *Bhâratîtîrtha*, says the same thing:

अस्ति भाति प्रियं रूपं नाम चेत्यंशपञ्चकम् ।
आद्यं त्रयं ब्रह्मरूपं जगद्रूपं ततो द्वयम् ॥[1] 20

'Intercourse implies five attributes and no more: Existence, knowledge, bliss, form, and name; the first three are *Brahma*, the last two, *Jagat* (Mâyâ).' Even the *Chhândogya* says nothing different:

---

[1] *Dṛigdṛiśyaviveka.*

यथा हि सौम्यैकेन मृत्पिण्डेन सर्वं मृण्मयं विज्ञातं भवति वाचारंभणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम् etc. 'As oh good one! by knowing one lump of clay all that is made of it is also known, *all names being but the play of words,* the truth being clay and clay alone', even so etc. So also the *Bhagavadgîtâ:*

प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्ध्यनादी उभावपि ।
विकारांश्च गुणांश्चैव विद्धि प्रकृतिसंभवान् ॥ XIII. 19.
प्रकृत्यैव च कर्माणि क्रियमाणानि सर्वशः ।
यः पश्यति तथात्मानमकर्तारं स पश्यति ॥ XIII. 29.

'Know Prakṛiti and Purusha to be without beginning, and the various forms and properties know to be from the former. He who in every way perceives all Karman [1] as proceeding from *Prakṛiti,* realises the *Purusha,* as beyond all *Karman.*' The *Bhâgavata,* too, has:

सा वा एतस्य संद्रष्टुः शक्तिः सदसदात्मिका ।
माया नाम महाभाग ययेदं निर्ममे विभुः ॥ III. 5. 25.

'She, oh happy one, is of this great Seer the power in the form of eternity and non-eternity,[2] called *Mâyâ,* where with He — the Lord — created this.' But let us allow *Śaṅkara* to speak for himself. In his *Bhâshya* on *Brahmasûtras* II. 1. 14 he says : अभ्युपगम्य चेमं व्यावहारिकं भोक्तृभोग्यलक्षणं विभागं स्याल्लोकवदिति परिहारो ऽभिहितो न त्वयं विभागः परमार्थतो ऽस्ति यतस्तयोः कार्यकारणयोरनन्यत्वमवगम्यते । कार्यमाकाशादिकं बहुप्रपञ्चं जगत् कारणं परं ब्रह्म तस्मात् कारणात् परमार्थतो ऽनन्यत्वं व्यतिरेकेणाभावः कार्यस्यावगम्यते ॥ 'By the previous *Sûtra*[3] is explained the possibility of the distinction between subject and object necessary for all intercourse, notwithstanding the hypothesis (of the unity of subject and object); but such distinction is not meant to be real, for the effect and its cause are known to be

---

[1] The commentator *Madhusûdana* as well as *Śaṅkara* explain कर्माणि by वाङ्मनःकायारभ्याणि which is equal to our idea of *Mâyâ.*

[2] i. e. अनिर्वचनीया name and form again.

[3] भोक्त्रापत्तेरविभागश्चेत्स्याल्लोकवत् II. 1. 13.

inseparable. The effect is the whole changeful universe beginning with *Âkâśa,* and the cause *Para Brahma.* From this cause the effect is really inseparable, *never existing without it,* apart from it.' Here *Śaṅkara,* apparently, appears to put forth a doctrine much in accordance with the exoteric *mâyâvâda,* and his illustration of the snake in a rope, mirage on ground saturated with salt, will appear to lend support to such conclusion. But the words **व्यतिरेकेणाभावः** as an explanation of **अनन्यत्वम्** should be borne in mind, together with the words[1] of *Vâchaspatimiśra* explaining *ananyatva* as **न खल्वनन्यत्वमित्यभेदं ब्रूमः किंतु भेदं व्यासेधामस्ततश्च नाभेदाश्रयदोषप्रसङ्गः** (we do not by *ananyatva* mean to demonstrate any unity, but we simply deprecate all idea of conceiving them apart from each other; thus will our theory not be open to the objections consequent upon a belief in the unity — of cause and effect). There is no identity between subject and object, nor any other relation, but each can never be conceived as apart from the other, — Thought and Being being inseparable. This is the real meaning of the *vivartavâda,* which we must regard *Śaṅkara,* on the authority of another of his commentators *Govindânanda,*[2] as enunciating in the passage quoted above. With this explanation of *ananyatva* in our hands, we must grant that *Mâyâ* or illusion has its province really restricted to name and form and nothing else. But we hope to make the point still more clear. He plainly repudiates[3] the opposite conception to which the above words would seem to

---

[1] In the *Bhâmatî.*

[2] **पूर्वस्मिन्नेव पूर्वपक्षे विवर्तवादेन मुख्यं समाधानमाह.**

[3] In his commentary on *Brahma-Sûtras* II. 1. 27, is introduced a discussion on the meaning of the Śruti just quoted from the *Chhândogya:* **यथाहि सौम्य**, etc.; and *Śaṅkara* remarks in conclusion **वाचारम्भणमात्रत्वाच्चाविद्यापरिकल्पितस्य नामरूपभेदस्य न निरवयवत्वं ब्रह्मणः कुप्यति। न चेयं परिणामश्रुतिः परिणामप्रतिपादनार्था तत्प्रतिपत्तौ फलानवगमात्** ॥ 'The theory of *Brahma* having no parts though with distinctions of name and form induced in it by *avidyâ (ignorance),* is not contradictory, in as much as these latter are a mere play of words. This *Śruti* setting forth a kind of evolution cannot mean any relation of *development* (between the effect and the cause). For then we should have to bid farewell to all idea of *Moksha.*'

lend some colour, that the universe is a *development* from *Brahma,* and is *ananya* in that sense. This is called the *Pariṇâmavâda.* The theory of *pariṇâma* or development is scarcely tenable without the help of that inverted logic which would evolve matter from mind. This attempt is the opposite extreme of materialism; and *Vallabha* in order to escape from the apparent inconsistency of explaining the universe as in and of *Brahma,* and maintaining at the same time the self-contradictory and suicidal theory of *mâyâ,* which we have been trying to set aside, subscribed to the more easy but equally absurd theory of development or evolution, and preached his religion accordingly. There are others like *Râmânuja* and *Mâdhva* who separate *mâyâ* (*Prakṛiti,* Matter) and *Brahma,* as subordinate and principal, and not being by the very hypothesis able to explain the phenomena of individual life (soul)[1] in any other manner than a part — an ever-existent part — of *Brahma,* maintain in fact three realities as the basis of the Cosmos. But a truer explanation of the *mâyâ* or *vivarta-vâda,* which all these try to avoid by theories not quite consistent with the necessities of philosophic thought, can be easily found between the terms of the problem, *Brahma* and *Prakṛiti,* which are inseparable, not one. We must, however, refer to yet another passage in order to make our ground more firm, for though it is clear that by *ananyatva Saṅkara* does not mean anything but inseparableness, still it is not quite clear whether he has a belief in the existence of a substantial basis of the universe. This fact, if ascertained, will show us a way to the position which must baffle all attempt at interpreting *mâyâ* into illusion out and out, and thus, in a sense, turning the weapons of the *vivartavâda* against itself. In dealing out a reply to the *kshaṇikavijñânavâda,*[2] a theory nearly resembling the Idealism of BERKLEY, he says: **न खल्वभावो बाह्यस्यार्थस्याध्यवसातुं शक्यते। कस्मात्। उपलब्धेः।**

---

[1] In the theory of *Śaṅkara* individual life as such is a chimera, and yet the differences in the consciousness of different beings are explainable as due to the difference in the *Upâdhi* or accident — *manas, buddhi* etc. — whose evolution cannot, without considerable digression be the subject of the present paper.

[2] *Brahma-Sûtras* II. 2. 28.

उपलभ्यते हि प्रतिप्रत्ययं बाह्योर्थः स्तम्भः कुड्यं घटः पट इति न चोपलभ्यमानस्यैवाभावो भवितुमर्हति । - - - - - ननु नाहमेवं ब्रवीमि न कश्चिदर्थमुपलभ इति किं तूपलब्धिव्यरिरिक्तं नोपलभ इति ब्रवीमि । बाढमेवं ब्रवीषि निरङ्कुशत्वात्ते तुण्डस्य न तु युक्त्युपेतं ब्रवीषि यत उपलब्धिव्यतिरेको ऽपि बलादर्थस्याभ्युपगन्तव्य उपलब्धेरेव । नहि कश्चिदुपलब्धिमेव स्तम्भं कुड्यं चेत्युपलभते । उपलब्धिविषयत्वेनैव तु स्तम्भकुड्यादीन् सर्वे लौकिका उपलभन्ते । - - - - - न च ज्ञानस्य विषयसारूप्याद्विषयनाशो भवति । असति विषये विषयसारूप्यानुपपत्तेः । बहिरुपलब्धेश्च विषयस्य । अत एव सहोपलम्भनियमो ऽपि प्रत्ययविषययोरुपायोपेयभावहेतुको नाभेदहेतुक इत्यभ्युपगन्तव्यम् ॥ 'It is impossible to demonstrate the non-existence of all objectivity, for we cannot, surely, get rid of it. In all acts of consciousness some objective substratum is present in the form of a post, a wall, a jar, a piece of cloth and so on; and it is impossible to ignore our direct perceptions. It may be argued that it is not meant to ignore the existence of objectivity, but it is only meant that it is not apart from its correlative mental impression. This may all be very well, for one who argues in this manner is free to make any assertion he likes, but there is hardly any logic in what is thus said. The existence of objects apart from their corresponding *presentation* must be acknowledged; and for obvious reasons based on our perceptions. No one, indeed, cognises his mental idea of a post or a wall to be the actual post or the wall, but all observers regard the post and the wall to be objects cognised by the mind. Nor, because the impression takes the form of the object, does the latter deserve to become *nil;* for if it were so, there would have been no impression; and objects do as a matter of fact exist without the mind (and give impressions). Hence even the concomitance of the mental image and the objective existence does in no way prove their unity but only their relation as subject and object'. Now let us revise our explanation of *ananyatva* by the light of this passage. *Śaṅkara* evidently recognises some objectivity which it is impossible to ignore, which cannot be an illusion, and says that it is *Brahma*, in so far as it is not separate from it.

Thus *mâyâ* is again definitely reduced to *nâma* and *rûpa*, and the consistency of the *vivartavâda* clearly demonstrated. Even the comparison of *mâyâ* to *svapna*, dream, need not mistead us, after recognising some substratum of the dream. As the things (*nâma* and *rûpa*), seen in a dream to be real, are shown to be false on waking, so is *mâyâ* shown be false after full knowledge — the residuum, so to speak, being *Brahma*, as *jñâna* commons to dreaming and waking.[1] Thus *mâyâ* or ignorance, or *avidyâ* or illusion is now clearly explained. It is the cause of the universe. The nature of *adhyâsa* explained before will show where cosmic evolution begins. Let us conclude this discussion by one last passage from *Vidyâraṇya*. While explaining this *Mûlâdhyâsa* he says:

सत्यं ज्ञानमनन्तं यद्ब्रह्म तस्मात्समुत्थिताः ।
खं वाय्वग्निजलोर्व्योषध्यन्नदेहा इति श्रुतिः ॥
आपातदृष्टितस्तत्र ब्रह्मणो भाति हेतुता ।
हेतोश्च सत्यता तस्मादन्योन्याध्यास उच्यते ॥

Pañchadaśî VI, 191—92.

'From *Brahma* — ever existing, all blessedness, and eternal — arise *Âkâśa, Vâyu, Agni, Jala, Pṛithivî,* vegetables, grain, animal bodies, in succession. In this *Śruti, Brahma* would appear to be the cause (of the cosmos), and the (cosmos) would appear real, — this is called mutual *adhyâsa*'. Even here Brahma becomes the cause of material manifestations which also appear real — but both conceptions are *adhyâsa* — false impressions. *Brahma* is beyond all conception, and matter is not apart from it. It is ignorance or mâyâ that works in the middle, being, a part or synonymous of material manifestation. *Śaṅkara*'s philosophy is thus a consistent and unique demonstration of the inseparable correlation of Thought and Being.'

[1] For this explanation of the comparison of this universe to a dream see end of the comm. *Brahma Sûtras*, II. 2. 29. अपि चानुभवविरोधप्रसङ्गाज्जागरितप्रत्ययानां स्वतो निरालंबनतां वक्तुमशक्नुवतास्वप्नप्रत्ययसाधर्म्याद्वक्तुमिष्यते । न च यो यस्य स्वतो धर्मो न संभवति सो ऽन्यस्य साधर्म्यात्तस्य संभविष्यति । न ह्यग्निरुष्णो ऽनुभूयमान उदकसाधर्म्याच्छीतो भविष्यति । दर्शितं तु वैधर्म्यं स्वप्नजागरितयोः ॥

This is the chief essence of the *Advaita* philosophy, and it is full of many important results in all departments of life, especially that of practical Ethics. But this I must postpone to some other occasion. Meanwhile it is enough if I have succeeded in laying even a hazy sketch of the *Advaitavâda* before my readers. I must say in deference to the great minds who teach and talk *Vedânta* all the hours of their life, that it will be no fault of the theory itself, if I have not succeeded in putting it in its clear unassailable form.

Gemmen mit Pehlvilegenden.

Von

Dr. Joh. Kirste.

Das kais. Münzkabinet zu Wien besitzt acht Gemmen mit Pehlvilegenden, die von dem verstorbenen Orientalisten Mordtmann in der *Zeitschr. d. deutsch.-morgenl. Gesellschaft,* B. xxxi, 588 ff. beschrieben wurden. Als ich, aufgefordert für den Katalog des Kabinetes eine Beschreibung dieser Siegel zu liefern, Mordtmann's Erklärungen überprüfte, stiegen in mir mancherlei Zweifel an der Richtigkeit derselben auf und es möge mir deshalb gestattet sein, diese Legenden hier nochmals zu besprechen.

1. K. Münzkabinet Nr. 111:

Die ersten drei Buchstaben des zweiten Wortes sind nicht ganz sicher. Das erste Wort *rāstīhī* übersetzt Mordtmann, wie immer, mit ‚der gerechte', wonach also die Legende bedeuten würde ‚der gerechte Bārsūm'. Gegen eine solche Deutung des Wortes *rāstīhī* lässt sich jedoch Verschiedenes einwenden. Das Wort kommt nämlich auch allein, ohne Eigennamen, auf Gemmen vor, z. B. auf der von Mordtmann *ZDMG.* xviii, Nr. 38 beschriebenen, gerade so wie sich das kürzere *rāstī* sowohl mit als ohne Eigennamen findet. So steht das letztere allein auf den Gemmen Nr. 31, 35, 96; mit dem Eigennamen Vohūmitrī verbunden auf Gemme Nr. 34. Dieses *rāstī* findet sich bekanntlich auch auf Münzen und gegen seine Bedeutung als ‚richtig,

vollwichtig', wie sie von Stickel (*ZDMG.* xxxiii, 370) vorgeschlagen wurde, dürfte sich wohl kaum etwas Erhebliches einwenden lassen. Die Bedeutung ,richtig' passt nun aber auch vollständig auf Documenten, deren Unterschriften durch den Siegelabdruck der Parteien ersetzt wurden;[1] ähnlich wie sich jetzt Kaufleute der Stampiglien ,acquitté', ,bezahlt' u. s. w. bedienen. Darnach bedeutet *rāstī Vohūmitrī* nicht ,der gerechte V.', sondern ,richtig, V.'.

Kehren wir nun zu *rāstīhī* zurück, das Mordtmann mit *rāstī* identificirt. Das schliessende *ī* ist augenscheinlich dasselbe Suffix, das wir in so vielen Pehlviworten: *gūftī, patkarī, Aūharmazdī* u. s. w. finden. Trennen wir dasselbe ab, so bleibt *rāstīh* übrig, d. h. das Abstractum zu dem Adjectivum *rāst,* np. راستی, Richtigkeit. Die schliessenden *ī* von *rāstī* und *rāstīhī* sind also identisch und wir dürfen das letztere Wort nicht, wie man versucht sein könnte zu thun, in *rāstī* + *hī* zerlegen. Die Legende unserer Gemme übersetze ich nach diesen Auseinandersetzungen mit:

In Ordnung. *Bārsūm.*[2]

2. K. Münzkabinet Nr. 117:

Die Erklärung macht keine Schwierigkeit, die Legende bedeutet:

Bātī, richtig.

3. K. Münzkabinet Nr. 112:

Ich bemerke vor Allem, dass Mordtmann den ersten Buchstaben übersehen hat und in Folge dessen das erste Wort ישדי liest. Seine Uebersetzung lautet: ,Betet, dass eure Seele vor Ungerechtigkeit bewahrt werde.' Das erste Wort scheint dem av. [illegible], np. میزد zu ent-

[1] Dieser Gebrauch existirt noch in Serbien, wo das Siegel seinen persischen durch die Türken vermittelten Namen *mūr [muhurli]* führt.

[2] Ist *bārsōm* zu lesen, so diente das Siegel zur Bestätigung, dass das betreffende Cultusgeräth *(bārsōm* = avest. *baresma)* in Ordnung war.

sprechen und darnach ‚Festgabe für die heiligen Mahlzeiten' zu bedeuten, bei denen Brod, Früchte und Wein von den Priestern geweiht werden. Das Wort wird auch in übertragenem Sinne gebraucht, so *Visp.*, I, 3, wo die Gebete die *myazdas*, die Opfergaben genannt werden, eine Anschauung, die ja bekanntlich auch dem Inder geläufig ist, der unter Umständen das Opfer durch ein Gebet ersetzen kann. Das zweite Wort *rūbān* ist klar, es bedeutet ‚Seele'. Das dritte und vierte Wort werden von MORDTMANN mit dem persischen ابیداد, resp. parsi آواکی verglichen, obgleich besonders die letzte Identification nicht ohne Bedenken ist. Ich finde jedoch nichts Besseres und übersetze demnach:

Die Opfergabe der Seele ist die Enthaltung von der Ungerechtigkeit.

4. K. Münzkabinet Nr. 113:

[Pahlavi legend]

MORDTMANN transcribirt שואן הומא und übersetzt ‚der Hirte Homa', indem er شوان als Nebenform von چوبان nimmt. Vom sprachlichen Gesichtspunkte aus scheint es mir aber bedenklich, eine so alte Form, wie es Homa mit schliessendem *ā* wäre, — übrigens lautet im Zend nur der Vocativ *haoma*, dagegen der Nominativ *haomō*, — mit einer so jungen Form wie *šūān* zusammenzustellen, wenn auch in Eigennamen sich Alterthümlichkeiten länger zu halten vermögen, als in andern Wörtern.

Auch vom graphischen Gesichtspunkte aus ist die Lesung des ersten Monogrammes als *šū* sehr gewagt, da man dasselbe höchstens mit dem Zeichen [Pahlavi sign], das auf einer von LEVY (*ZDMG*. XXI, Taf. II, Nr. 12) beschriebenen Münze vorkommt und dort *š* bedeutet, identificiren könnte; eine solche Verschmelzung des [Pahlavi sign] *ū* mit dem, auf Gemmen und Münzen der Sasanidenperiode übrigens gewöhnlich horizontal verlaufenden, Verbindungsstriche des *š* ([Pahlavi sign]) ist mir anderweitig nicht vorgekommen. Es wird deshalb erlaubt sein, sich nach einer anderen Deutung umzusehen und da scheint es mir ganz natürlich die vier letzten Zeichen unserer Legende als die gewöhnliche graphische Darstellung des Namens Ahuramazda's zu fassen, die von

Mordtmann wohl nur aus dem Grunde fallen gelassen wurde, da ihm das erste Monogramm Schwierigkeiten machte. Was nun dieses betrifft, so kann es meines Erachtens nur *bīn* gelesen werden. Ich muss jedoch hieran, da sowohl die graphische, als die lautliche Form dieses Wortes nicht feststeht, einige Bemerkungen knüpfen.

Im Pehlvi findet sich das Monogramm ע, das nach seinem Gebrauche die Stelle der neupersischen Präposition اندر vertritt; dies ist aller Wahrscheinlichkeit nach der Grund, weshalb die Parsen über den ersten Strich das Häkchen für das *d* gesetzt haben עׂ und es auch etymologisch in Zusammenhang mit der Zendpräposition ***antare*** bringen (*Pahl. Paz. Gloss.,* p. 106, n.). Eine Lesung *dēn,* die noch von Justi (*Bund. Gloss.,* p. 151) wenn auch zweifelnd angenommen wurde, lässt sich aber nach keiner Seite hin rechtfertigen. Haug (*Zand-Pahl. Gl.* xxxi, n.) will deshalb *yen* lesen und vergleicht assyrisch אן, *in.* Ein euphonisch vorgesetztes *y* gibt es aber nur im Slavischen und nicht im Pehlvi. West (*Gloss. z. Arda Viraf,* p. 287) liest zwar ebenfalls noch *yīn,* macht aber zugleich auf die Nebenformen ריע, רי aufmerksam, die entschieden darauf hinweisen, dass der erste Zug trotz des von den Parsen darübergesetzten *d* ein verkürztes ر ist, wie es z. B. auch in אנׂלויאו für אנרויאו erscheint.[1] Dies wird nun aber ferners ganz ausser allen Zweifel gesetzt durch die Formen, die Salemann in einer Parsenhandschrift (*III. Orient.-Congr.,* t. ii, p. 510) gefunden hat, nämlich: ריאו, ריעו und ריאו. Am interessantesten ist darunter die zweite Form, da sie nichts anderes vorstellt als das zum Ideogramm herabgesunkene, ursprüngliche Schriftbild, eingeschlossen von seinem phonetischen Werthe. Durch die Zerlegung dieser Form erhalten wir die Gleichung ע = רי, eine wahre demonstratio ad oculos.[2] Damit ist zugleich die Etymologie unserer Präposition, wie sie schon West *(l. c.)* gegeben hatte, klar gelegt. Sie entspricht dem hebr. בֵּין, ar. بَيْنَ. Die arabische Form rechtfertigt zugleich die orthographischen Varianten ריא *bāīn* oder ריאו *bāīnn* von den Parsen (*Pahl.*

---

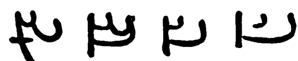
[1] Ebenso in ננׂלויאו = נרלויאו, West, *Ind. Ant.,* 1881, p. 33.

[2] Aehnlich ist שעל *Bund.,* p. 5, Z. 19 in اندر + ע aufzulösen.

Paz. Gl., 93) unsinniger Weise *bakhin,* resp. umschrieben (SALEMANN, *l. c.*). und können nichts Anderes vorstellen als die Aussprache *bān* anstatt *bāīn,* eine Vereinfachung die, um das mir nächstliegende Beispiel anzuführen, dem österreichischen *Bān* = hochdeutschem Bein, lautlich gleichsteht.

Es bleibt mir nun noch übrig über die graphische Entstehung des Monogrammes zu sprechen.

In den Pehlvihandschriften finden wir die Form in der der horizontale Querstrich, wenn er sich auch manchmal rechts nicht anschliesst , offenbar nichts Anderes vorstellt als den Schwanz des , dessen Durchquerung durch andere Buchstaben sich auch auf Münzen findet, vgl. z. B. das von THOMAS (*I. R. A. S.* 1852, XIII, 376) beigebrachte = der Sasaniden-Inschriften, zu lesen: *barmen,* Sohn. Anstatt also das ganz auszuziehen, ging man gleich zum *ī* und *n* über und fügte erst nachträglich den Schwanz hinzu. Die Stufenreihe der Entwicklungen ist nach dieser Ansicht folgende:



Die zweite Form entspricht genau derjenigen die sich auf unserer Gemme findet[1] und ich erlaube mir hier nur noch hinzuzufügen, dass in den ägyptischen Pehlvihandschriften der ‚Papyrus Erzherzog Rainer', mit deren Bearbeitung ich gegenwärtig beschäftigt bin, noch kursivere Formen dieser Präposition vorkommen, so: . Die Lostrennung des Schwanzes von , die hier zum Verluste des Kopfes geführt hat,[2] kann man übrigens sehr schön in dem bekannten Worte beobachten, das in der Inschrift von Nakši Rustam durch umschrieben wird (WEST, *Ind. Ant.* 1881, p. 33) und das deshalb, wenn wir die von J. DARMESTETER (*Ét. Iran.,* I, 23) begründete Umschreibung des semitischen *ain* nach griechischem

[1] Man sehe auch *Minokh.,* ed. ANDREAS, S. 5, Z. 5.

[2] Das Entgegengesetzte ist z. B. bei (auch geschrieben) eingetreten, da diese Form für steht und also *yansebūntann* zu lesen ist (vgl. WEST, *l. c.* und *Ard. Vir. Gloss.* 74, 276).

Muster durch *o* acceptiren, *obī-dūn-tan* zu lesen ist. Man braucht blos die Köpfe der Buchstaben *b, ī, d, ū* der ursprünglichen Form [illegible] mit einander zu verbinden und dann das übrig gebliebene Stück *b* unten an das *ī* anzusetzen um die geläufige Form der Bücherschrift zu erhalten.[1]

Nach dieser etwas langen Auseinandersetzung über die Form bleibt mir noch übrig über den Sinn der Legende *bīn Ahuramazda* zu sprechen. *Bīn* bedeutet: zwischen, unter, zu und SACHAU (Wien. Sitzb. 1871 [67] 820) macht ausserdem auf den Gebrauch dieses Wortes in der Phrase: *bīn lak sipās dārm,* dir danke ich, aufmerksam. Ohne Zweifel ist darnach, wenn wir die Verwendung dieser Siegel in Betracht ziehen, ein Verbum, etwa: ich verpflichte mich zu ergänzen; ich übersetze darnach die Legende unserer Gemme mit:

Bei Ahuramazda.

5. K. Münzkabinet, Nr. 114:

[illegible]

MORDTMANN übersetzt: *Mitradschen,* der Diener. Er liest nämlich das zweite Wort *rapān,* obgleich der Anfangsbuchstabe von dem *r* des Wortes *Mitrō* verschieden ist und ich auch vor dem schliessenden *n* keinen zweiten, zum *a* nothwendigen Zug neben dem [illegible] entdecken kann. Ich kann daher nicht anders lesen als *Mitrōjanī, dapīn,* indem ich das zweite Wort mit [illegible] ‚Schreiber', dessen traditionelle Lesung *dapgūn* schon im *Pahl. Paz. Gloss.,* p. 105 verworfen wird, identificire.

6. K. Münzkabinet Nr. 115:

[illegible]

K. Münzkabinet Nr. 125:

[illegible]

Gemme im Privatbesitz des H. Hofr. BAMBERGER in Wien:

[illegible]

---

[1] Ein Analogon dazu findet sich auch in der Zendschrift, doch würde mich die Besprechung desselben hier zu weit führen.

Eine sehr gewöhnliche Legende, von MORDTMANN mit: ,Vertrauen auf Gott' übersetzt. Doch kann ich mich nicht entschliessen nach MORDTMANN's Vorgange das Wort *yazdetī*, welches sich auf der zuletzt angeführten Gemme findet, dem gr. Theodotos, franz. Dieudonné gleichzustellen (*ZDMG.* XVIII, Gemmen Nr. 20 und 77). Kann überhaupt das Suffix *tī* ,gegeben' heissen? Diese Bedeutung kommt doch wohl nur dem Suffixe *dāt* in dem Namen Yazdōdāt zu. Ich sehe in *tī* nichts Anderes als eine Erweiterung des Suffixes *ī*, entstanden aus Formen wie *gūftī*, *rāstī* u. s. w., indem das ursprünglich zum Thema gehörige *t* zum Suffixe gezogen wurde, wodurch ein neues Suffix *tī* entstand, ein Vorgang, der in der indogermanischen Suffixbildung zahlreiche Analogien hat.[1] Ist dies richtig, so ist *yazdetī* nur eine Weiterbildung des auch vorkommenden *yazd* und = z. *yazata* zu setzen. Unter diesem speciellen *yazata*, an den sich unsere Legende wendet, dürfte wahrscheinlich Mithra zu verstehen sein.

Die Bedeutung des zweiten Wortes, das ich mit J. DARMESTETER (*Étud. Iran.* I, 22) durch *ol* wiedergebe, ist bekannt.

Am schwierigsten ist die Erklärung des ersten Wortes: *apastān*. Es erscheint daneben auch die Form *apastānam* (*ZDMG.* XVIII, Gemmen Nr. 67, 78, 125), was MORDTMANN mit ,mein Vertrauen' übersetzt. Dies ist unmöglich, da im Pehlvi die Personalsuffixe nicht an Substantiva antreten. Eine bessere Erklärung dieser Form scheint mir BENFEY (*ZDMG.* XII, 572) gegeben zu haben, der in *apastānam* den alten Genitiv Pluralis[2] erblickt, der dann zu *apastānm apastān* abgeschliffen wurde.

Was nun die Bedeutung dieses Wortes betrifft, so hat schon SPIEGEL (*Gr. d. Huzvareschspr.*, p. 184) dasselbe als das armenische ապաստան, *apastan* ,Vertrauen, Zuflucht' erkannt (s. auch MORDTMANN, *ZDMG.* XVIII, 19), das selbst eigentlich nur ein Lehnwort aus dem Pehlvi ist. Gegen diese Deutung hat man allerdings, besonders gestützt auf eine Stelle des *Pendnāmeh-i-Adarbat*, Widerspruch er-

[1] Man beachte z. B. die Reihe *gaur-ī*, *brahmā-ṇ-ī*, *indrā-ṇī*.

[2] Man könnte auch an ein Neutrum *apastānam* denken.

hoben (HAUG im *Pahl. Paz. Gloss.* 80, n. 2); die Stelle besagt aber nur, dass Adarbat, da er keinen Sohn hatte, *apastān ol yazdān kart*, was man nicht, wie HARLEZ (*J. A.* 1876, II, 489) will, nur durch: ‚er machte ein Gelübde oder Gebet an die Yazatas' übersetzen kann, sondern wohl auch durch: ‚er nahm seine Zuflucht zu den Yazatas'. Ob das Wort *avesta*, das im Pehlvi *apestāk* lautet, mit *apastān* verwandt sei, ist noch nicht endgültig entschieden und es kann deshalb daraus kein Argument für oder wider die Deutung von *apastān* gezogen werden. Die Wahrscheinlichkeit spricht übrigens gegen diese Verwandtschaft, da *apastān* aus *apa* + *sta*, s. *sthā* entstanden ist, während die altpersische Form für *avesta*, nämlich: *ābaštā* eine ursprüngliche Media enthält, die in *apestāk* gerade so durch [Pehlvi] bezeichnet wird, wie in [Pehlvi] neben dem Simplex [Pehlvi]. Ich bleibe deshalb bei der früheren Deutung:

Vertrauen auf die Yazatas.

7. K. Münzkabinet Nr. 130:

[Pehlvi]

Die Buchstaben dieser von MORDTMANN nicht besprochenen Legende sind sehr klar und deutlich und wir sind deshalb, um einen erträglichen Sinn herauszubekommen, gezwungen Versehen des Stempelschneiders anzunehmen, da die vorliegende Form, soweit ich wenigstens sehe, einen solchen nicht ergibt. Nehmen wir in dem ersten Worte eine Versetzung der beiden *t*-Laute an, d. h. lesen wir statt *hūtād* — *hūdāt*, so erhalten wir ein Participium perfecti passivi = z. *hudhāta*, wohl geschaffen. Statt des schliessenden *d* von *hūtād* könnte man auch *k* lesen, da die Form der beiden Buchstaben [Pehlvi] *d* und [Pehlvi] *k* nicht sehr verschieden ist. Pehlvi [Pehlvi] bedeutet ‚schnell fliessend, schnell'.

Das zweite Wort *būt*, das Participium perf. pass. der Wurzel *bū*, kann sowohl mit *hūdāt* als *hūtāk* verbunden werden; es gibt aber keinen rechten Sinn mit dem ersten Worte und mit dem zweiten nur dann, wenn wir *hūtāk* als Attribut fassen, also: schnell war.

Das dritte Wort *čašm* ‚Auge' ist bekannt.

Das vierte Wort *bī* könnte nur dann einen Sinn geben, wenn man es mit dem vorhergehenden Worte vereinigt und *čašmbī* als einen mir allerdings sonst nicht bekannten Eigennamen fasst. Die Legende würde dann bedeuten: Schnell war *čašmbī*. Ich glaube wohl nicht nöthig zu haben, das Unbefriedigende einer solchen Deutung hervorzuheben, und ich bin deshalb geneigt, dem Stempelschneider das Auslassen eines *n* in die Schuhe zu schieben und *bīn* zu lesen, die neupersische Form des zendischen *vaęn*, sehen. Das Pehlvi kennt allerdings dafür die Form *vīn*, doch finden sich auch sonst auf Gemmen die neupersischen Formen, so z. B. *šah*. *čašm bīn* könnte dann bedeuten: der Blick des Auges. Statt *būt* wäre *bāt* 3. Person conjunctivi zu lesen und die Legende zu deuten: Günstig sei der Blick des Auges. Obgleich wir bei dieser Auslegung mehr Schreibfehler annehmen müssen, als bei der vorher erwähnten, so scheint sie mir doch deshalb den Vorzug zu verdienen, weil sich als Bild auf der Gemme kein Porträt, sondern eines jener auch auf Münzen vorkommenden Glückszeichen findet, die den indischen *svastika*'s entsprechen.

8. Im Besitze des H. Dr. Polak in Wien:

Das erste Wort ist ein Eigenname, Sūrāsp, zusammengesetzt aus zend *sūra*, stark und *aspa*, Pferd. Die darauf folgenden Buchstaben sind *v r s ā m*. Am wahrscheinlichsten dünkt es mich, daraus einen zweiten Eigennamen Varsām zu machen mit derselben Endung *ām*, die wir in Bahrām, älter Varahrān antreffen. Sonst könnte man auch *va* als ‚und‘ fassen und den Eigennamen Rasām lesen, doch wäre dies meines Wissens die einzige Gemme, auf der sich zwei Personen in dieser Weise erwähnt fänden.

9. Im Besitze des H. Dr. Polak:

Die Form der Buchstaben ist sehr eigenthümlich, doch liest man, sofern nicht ein vor dieser Legende stehender Vertikalstrich

einen Buchstaben bezeichnen soll, leicht *rāsthī*, nach unserer obigen Erklärung ‚Richtigkeit‘. Darauf folgt der Eigenname Yūrī oder Yūlī.

10. Im Besitze des H. Dr. POLAK:

Ich lese *Atūr, šah*. Vor *Atūr* steht noch das Zeichen, das ich jedoch für den Halbmond halte, der auf Münzen und Gemmen einem, auch hier vorhandenen, Stern gegenübersteht.

Beiträge zur armenischen Dialectologie.

Von

Dr. Johann Hanusz.

(Fortsetzung.)

B) Affricatae.

1. Tenues *c, č* entsprechen meistens den classisch-armenischen Mediae *dz, dž,* seltener den classischen Tenues *ć, č,* sowie den classischen aspirirten Tenues *ç, ç̌.* Nicht selten sind sie auch in den späteren Entlehnungen.

c.

1) Poln.-armen. *c* = cl. *dz,* z. B. *cak* Hühnchen, ձագ *(dzag); can* Laut, Stimme, ձայն *(dzajn); cer* Hand, ձեռն *(dzeṙn); ci* Pferd, ձի *(dzi); cug* Fisch, ձուկն *(dzûkn); cəmèr* Winter, ձմեռն *(dzmeṙn); parcr* hoch, բարձր *(bardzr); tercàn* Zwirn, դերձան *(derdzan); oc* Schlange, օձ *(ôdz); parc* Polster, բարձ *(bardz).* Vor *e* in der letzten Silbe wird es manchmal erweicht zu *ć,* z. B. *ćer* euer, ձեր *(dzer),* pl. *oćèr* die Schlangen, *parćèr* die Pölster, aber gen. *ocerèn, parcerèn* u. s. w.

2) Poln.-armen. *c* = cl. *c,* nur manchmal ausnahmsweise im Auslaute, wie z. B. *çac* eng, ցած *(çac); anìc* Nisse, անիծ *(anic),* nach. անեծ *(anec)* und vor *-kh: grùckh* Brust, կուրծք *(kûrckh); gəçvàckh* Anfang, կցուած *(kçûac); šinvàckh* Bau, շինուած *(šinûac); pərnvàckh* Unterhalt, nach. պռնվածք *(pṙnvackh).*

3) Poln.-armen. *-c* = cl. *ç,* meistens im Auslaute, wie *arànc* ohne, առանց *(aṙanç); hac* Brot, Getreide, հաց *(haç); vjec* sechs, վեց *(veç); koc* Schloss, vulg. գոց *(goç);* Familiennamen auf *-ienc,* -եանց *(-eanç),* wie: *Mochienc, Gognienc, Horajenc, Ohanienc, Angerienc* u. dgl. Pronominalformen, wie: *irjènc* ihnen, իւրեանց *(iureanç); irmənc, asònc,*

vərònc u. dgl. Hieher gehören auch solche Formen, wie *askicì* der hiesige, *angicverèn* von dieser Zeit an. Erweichtes *c* haben wir z. B. im pl. *haćèr* Brote.

4) Zu den neueren Lehnwörtern, in welchen ein *c* erscheint, gehören: *ńevəcàd* schnell, rapid (Ross), vgl. pers.-türk. *nevzad; Pencar* (ein Spitzname), vgl. pers.-türk. *pendžere* (Fenster); rumän. *furkulicà* Gabel (suff. slavisch); *məcà* Katze; poln.-ruthen. *cap* Ziegenbock, *kravèc* Schneider, *hucùł* ein Huzule, *łancùχ* Kette, *łavicà* Bank, *połycà* Schrank, *ženticà* Käsemilch, *Struclik* (ein Spitzname) und andere. Erweichtes *c*: *paćorkà* Koralle.

č.

1) Poln.-armen. *č* = cl. *dž,* z. B. *čur* Wasser, ջուր *(džûr); čaγàçkh* Mühle, ջրաղաց *(džraλaç); ačoγełù* helfen, աջողել *(adžoλel); hačełù* bellen, հաջել *(hadžel); očìł* Laus, ոջիլ *(odžil); aχčìg* Magd, աղջիկ *(aλdžìk); ar̀či-karù* Frühling, vgl. առաջի *(ar̀adži); thəṙčełù* nass machen, թրջել *(thrdžel); Werczireski* (ein Name), vgl. վերջ *(verdž)* Ende; *ənčnełù* absteigen, իջանել *(idžanel); gorončkədałù* gähnen, vgl. յօրանջ *(jôrandž); mečə* inmitten, in, մէջ *(mêdž); arč* Bär, արջ *(ardž); aràč* zuerst, առաջ *(ar̀adž); khač* begabt, քաջ *(khadž); munč* stumm, մունջ *(mûndž); aròχč* gesund, առողջ *(ar̀oλdž); ganànč* grün, կանաջ *(kanadž),* vulg. կանանջ ČAX.; *vəγəč* lebendig, ողջ *(oλdž).*

2) Poln.-armen. *č* = cl. *ç̌,* manchmal im Aus- und Inlaute, z. B. *χač* Kreuz, խաչ *(χaç̌); Chaczeres* (ein Name), խաչ + երես *(χaç̌ + eres); inč* was, ինչ *(inç̌); kərìč* Schreibfeder, գրիչ *(griç̌); məχìč* Pfeife, *haknìč* Kleid, *łusavorìč* Erleuchter, und andere mit dem Suffixe *-ič,* իչ *(-iç̌); ačkh* Augen, աչք *(aç̌-kh);* damit hängt wohl auch *ačəčəłàdz* habsüchtig, *ačəčəłuthìn* Habsucht, zusammen; *očχàr* Schaf, ոչխար *(oç̌χar); phaχčełù* fliehen, փախչիլ *(phaχç̌il); hankčełù* ausruhen, հանգչիլ *(hangç̌il); džančnałù* erkennen, ճանաչել *(čanaç̌el).*

Poln.-armen. *č* = cl. *č* haben wir vielleicht nur in *Čèrbig* (ein Spitzname), vgl. ճարպիկ *(čarpik)* und *čust* schnell, vulg. ճուստ *(čust).*

Unklar ist *č* in *kurč* Kleidung, vgl. գորգ *(gorg)* Tuch, aber vulg. գուրջ *(gûrdž),* und *porčełù* schreien, vgl. փորձել *(phordzel)* versuchen, und կոչել *(koç̌el)* schreien.

3) In den späteren Entlehnungen kommt uns *č* ziemlich oft vor, z. B. türk. *čardàχ* Dachboden, und *čъrdàkh* Galerie, *čičàγ* Blume, *Czobanowicz* (ein Name), *čokàn* Hammer, *čorłù* verdammt, vielleicht auch *čišvъr* Brunnen, *čočχà* Ferkel, *burčàχ* Erbsen, *χaraχčì* Räuber, *Sarajczuk* (ein Spitzname mit slavischer Endung), *Beč* Wien, *pič* Bastard; *sunč* Schuld: — rumän. *čerb* Hirsch, *krečùn* Weihnachten, *počùm* Stamm, *zgrъčìt* geizig; poln.-ruthen. *čerevìk* Schuh, *čudnìk* lächerlich, *jaščirkà* Eidechse, *krъčmà* Wirthshaus, *miščàn* Stadtbürger, *pančoχà* Strumpf, *večerìk* Abendmahl, *korč* Strauch, Wurzel, *preč* all; Namen: *Czotyriak, Čeremùš* (Fluss), *Čuprig* (Berg), *Czuczawa, Kuczurka, Łowczuk, Barącz* und andere.

II. Mediae *dz, dž* entsprechen gewöhnlich den classisch-armenischen Tenues *c, č*. In den neueren Lehnwörtern sind sie nicht allzu häufig.

dz.

1) Poln.-armen. *dz* = cl. *c*.

a) Im Anlaute: *dzar* Obstbaum, ծառ *(car̂)*; *dzur* krumm, ծուռ *(cûr̂)*; *dzov* Meer, ծով *(cov)*; *dzandr* schwer, ծանր *(canr)*; *dzung* Knie, ծունգն *(cûngn)*; *dzarà* Diener, ծառայ *(car̂aj)*; *dzedźèr* Weibsbrust, vgl. ծիծ *(cic)*; *dzenòχkh* Eltern, ծնող *(cnoλ)*; *dzeruthìn* Alter, ծերութիւն *(cerûthiun)*; *dzidzàχ* Gelächter, ծիծաղ *(cicaλ)*; *dzudzłù* Amme, vgl. ծուծ *(cûc)* Saugen; *dzadzgełù* verbergen, ծածկել *(cackel)*; *dzaχełù* verkaufen, ծախել *(caχel)*; *dzephełù* schmieren, ծեփել *(cephel)*; *dzъdzełù* saugen, ծծել *(ccel)*; *dzъχełù* räuchern (mit Weihrauch); ծխիլ *(cχil)*; *dzъnełù* gebären, vgl. ծնանիլ *(cnanil)*.

b) Im Inlaute: *adzełełù* rasiren, ածելել *(acelel)*; *Andzułowski*, vgl. անծոյլ *(ancojl)* nicht träge, *ardzàth* Silber, արծաթ *(arcath)*; *ardzełù* weiden, արածիլ *(aracil)*; *gadzàg* Donnerschlag, կայծակն *(kajcakn)*; *gudzù* Branntwein, կծու *(kcû)*; *gъdzgełù* zusammenrollen, կծկել *(kckel)*; *hedznełù* ein Ross besteigen, հեծանիլ *(hecanil)*; *hedzełuthin* Krieg, հեծելութիւն *(hecelûthiun)*; *χъdzbełù*, խծպիլ *(χcpil)* säumen; *χъndzъr* Apfel, խնծոր *(χncor)*; *łъdzełù* einspannen, լծել *(lcel)*; *madzùn* sauere Milch, մածուն *(macûn)*; *medznałù* gross werden, մեծանալ *(meca-*

nal); steγdzełù erschaffen, ստեղծանել *(steλcanel);* dann *dzidzàχ, dzudzłù, dzъdzelù, dzadzgełù* (vgl. oben).

c) Im Auslaute: *adz* Ziege, այծ *(ajc); gadz* brennende Kohle, կայծ *(kajc); mjedz* gross, մեծ *(mec); astvàdz* Gott, աստուած *(astûac),* gen. *astudzù,* աստուծոյ *(astûcoj);* Participialbildungen auf *-adz,* -ած *(-ac),* wie *kaχcàdz* hungrig, *łъcàdz* gefüllt, *tъràdz* gelegen, *uràdz* geschwollen.

In den Namen *Zadurowicz, Zerygiewicz* wird Affricata *dz* zur Spirans *z,* vgl. *Dzadùr* für *Astvadzadùr* (Gott gegeben), *Dzerìg* Greis, ծերիկ *(cer-ik).*

Der Laut *dz* wird zu *dź* erweicht manchmal vor *e* in der auslautenden Silbe, z. B. *dźer* Greis, ծեր *(cer),* aber pl. *dzerjèr;* ebenso *dźeγ* Stroh, pl. *dzeγèr,* ծեղ *(ceλ); dzedźèr* Weibsbrust, gen. *dzedzerèn; hedźèl* Heer, հեծեալ *(heceal),* neben *hedzełvъr* Soldat; pl. *adźèr* die Ziegen, *gadźèr* die brennenden Kohlen (vgl. oben).

2) Poln.-armen. *dz* = cl. *dz,* ausnahmsweise nur in *bγъndz* Kupfer, պղինձ *(pλindz),* und in *thàndzr* dicht, թանձր *(thandzr).* Vielleicht ist hier *dz* unter dem Einflusse des *n* unverändert geblieben; denn sonst wäre im Polnisch-Armenischen ein *c* zu erwarten (vgl. *c.* 1).

3) Der Laut *dz* erscheint in folgenden neueren Lehnwörtern: *dzer* (rumän.) Frost; *mundzùł* (rumän.) Füllen; *brъndzà* Käse aus Schafmilch, *berbendzà* Käsefass, *kukurùdz* (türk.) Mais, vielleicht auch *dzъndzełỳk* Schwalbe, *χudràdz* schlecht; erweichtes *dz* haben wir in *dźobòk* (slav.) Schnabel, *moźdźìr* (slav.) Mörser, *Hadziewicz, Skędzierski* und andere.

dž.

1) Poln.-armen. *dž* = cl. *č.*

a) Im Anlaute: *džar* Arzenei, ճար *(čar); džandž* Fliege, ճանճ *(čanč); džъt* Ende, vulg. ճոթ *(čoth); džagàd* Stirn, ճակատ *(čakat); džamphà* Strasse, Reise, ճանապարհ *(čanaparh); džardaruthìn* Kunst, ճարտարութիւն *(čartarûthiun); džermàg* weiss, ճերմակ *(čermak); džiràχ* Kerze, ճրագ *(črag); džundžułùχ* Sperling, und *džułundžùχ* Vogel, ճնճղուկ *(čnčλûk); džigełù* beugen, vgl. ճգնել *(čgnel),* tifl. nach. ճկել

(čkel); džindžmelù umarmen, vgl. ճմլել *(čmlel)*, nach. ճզմել *(čzmel); džančnalù* erkennen, vgl. ճանաչել *(čanaçel)*.

b) Im In- und Auslaute: *vidžàrkh* Lohn, վճար *(včar); Dadžìg* ein Türke, տաճիկ *(tačik); bargùdž* Sack, պարկուճ *(parkûč); džandž, džundžulùχ* (vgl. oben).

Das Wort *džadù* Hexe, deckt sich nicht mit cl. ձատուկ *(dzatûk)*; offenbar verdankt es sein *dž* dem türkischen *džadъ*, welches desselben Ursprungs ist, vgl. pers. *džâdû*. — Befremdend ist der Laut *dž* in *kidž* wenig, vgl. vulg. քիչ *(khiç)*.

2) Zu den neueren Lehnwörtern, in welchen ein *dž* vorkommt, gehören: türk. *džigàr* Leber, *Džuhùt* Jude, *džuvt* Paar, *çardžà* Fenster, *χamdžì* Peitsche, *χodžà* reich, *japъndžà* Mantel, *kondžùg* Tasche (?), *Madžàr* Ungar, *odžaχ* Kaminherd; *khiràdž* Kalk; — rumän. *džug* Joch, *džunk* Stier, *džuruìt* Versprechen, *berbèdž* Widder: — slav. *dževoronkà* Lerche, *pedžàt* Flecken (am Gesichte), und andere. In manchen von diesen Lehnwörtern vertritt *dž* das tonlose *č*.

III. Tenues aspiratae *ç, ç̌* decken sich mit denselben Lauten der classischen Sprache; sie sind aber für ein fremdes Ohr schwer zu unterscheiden von den reinen Tenues *c, č*.

ç.

Poln.-armen. *ç* = cl. *ç*.

a) Im Anlaute: *çac* schmal, eng, ցած *(çac); çav* Schmerz, ցաւ *(çau); çurd* kalt, ցուրտ *(çûrt); çorjèn* Weizen, ցորեան *(çorean); çanelù* pflanzen, ցանել *(çanel); çъçnelù* zeigen, ցուցանել *(çûçanel)*.

b) Im Inlaute: *gaçìn* Axt, կացին *(kaçin)*; *gъçvàckh* Anfang, կցուած *(kçûac); kaχçàdz* hungrig, vgl. քաղց *(khaλç); khayçr* süss, քաղցր *(khaλçr); traçìn* Nachbar, դրացի *(draçì); vayuçù* alt, վաղուց *(vaλûç); łъvàçkh* Wäsche, լուացք *(lûaçkh); zurùçkh* Gespräch, զրոյց *(zrojç); verçъnelù* aufheben, vgl. վերացուցանել *(veraçûçanel); tarçъnelù* umkehren, *udeçnelù* nähren, *sorveçnelù* lehren, *sъreçnelù* schärfen, *sareçnelù* zusammenlegen, *šidgeçnelù* gerade machen, u. dgl. Hieher gehören auch Aoristbildungen, wie *abreçì* zu *abrelù* (leben), *ardzeçì* zu *ardzelù*

(weiden), Perfecta, wie *unaçìl-im* (ich habe gehabt) *uzaçìl-im* (ich wollte) u. dgl.

c) Im Auslaute: *paç* offen, բաց *(baç)*; *thaç* թաց, nass; *timàç* vor, entgegen, gegenüber; *gabъç* Knoten, vulg. կապոց *(kapoç)*, nach. կապոցք *(kapoçkh)*; gen., dat. pl. *martikhàç*, vgl. մարդոց *(mardoç)*, *erjènç* ihrer, իւրեանց *(iureanç)* vgl. *c.* 3); 3. sing. Aor. *asàç* er sagte, u. dgl.

Das Wort *inçòj* wie, was für ein, ist vielleicht aus *inč* + *soj* (was + Art) entstanden.

ç̌.

Poln.-armen. *ç̌* = cl. *ç̌*, z. B. *ç̌-*, *ç̌e*, *oç̌*, nicht, չ-, ոչ *(ç̌-, oç̌)*; *ç̌aph* չափ, Mass; *ç̌ar* չար, schlecht, *ç̌or* չոր, trocken; *ç̌ors* չորս, vier, und *ç̌orѐkh* Mittwoch, չորք *(ç̌orkh)*; *ç̌uχà* Tuch, չուխայ *(ç̌ûχaj)*; *ç̌uvàn* Schnur, չուան *(ç̌ûan)*; *ç̌okhelù* knieen, չքիլ *(ç̌khil)*, *ç̌istevъr* irgend ein (*ç̌ìs* für *ç̌idìs*, չգիտես, *ç̌-gites?*); *ç̌aphelù* messen, *ç̌ornalù* trocknen. Seltener im In- und Auslaute, wie: *phъç̌elù* singen, spielen, փչել *(phç̌el)* blasen; *manç̌* Knecht, մանչ *(manç̌)*, մանչուկ *(manç̌ûk)*, vgl. *Manczukowski.*

Dieser Laut lässt sich auch in manchen Entlehnungen aus dem Türkischen unterscheiden, wie z. B. *ç̌ardžà* Fenster (?), *ç̌atàn* Geflecht, *ç̌ebàr* rein, nett; *ç̌ubùχ* Ruthe, *ç̌urùg* schlecht, *baχç̌à* Garten, *naç̌àr* Noth, schwere Arbeit; vielleicht auch *dapç̌ùn* Bett, vgl. aber տապճակ *(tapčak)* Teppich. Das Wort *ç̌ułùv* Biene ist wohl das slav. *bъčela*, poln.-ruthen. *pčoła*.

Sonst sind die aspirirten Tenues im Polnisch-Armenischen meistens mit den unaspirirten zusammengefallen, vgl. *c.* 3), *č.* 2). Die classisch-armenischen Tenues wurden hier zu Mediae, und umgekehrt Mediae zu Tenues; wir sehen also bei den dentalen Affricatae dieselbe Lautverschiebung, wie bei den Explosivlauten.

C) Spiranten.

1. Tenues *f, s, š, χ, h,* decken sich meistens mit gleichen Lauten der classischen Sprache, mit Ausnahme des labialen *f,* welches einige Male dem classischen *h* entspricht, sonst aber immer nur in den neueren

Lehnwörtern erscheint. Der Laut χ entspricht manchmal dem classischen ղ (λ) und der Laut h dem classischen յ (j).

f.

Poln.-armen. *f* entspricht dem cl. հ (h) in *fъd* Duft, հոտ *(hot)*, neben *hodalù* stinken, հոտիլ *(hotil)*; *fъrt* Kalb, vulg. հորթ *(horth)* entspricht besser dem gr. πόρτις, skr. *pṛthuka-s*, als das cl. որթ *(orth)*, vgl. Hübschmann, *Armen. Stud.*, 47; *tfъr* Enkel, թոռն *(thoȓn)*, vielleicht für **tvъr, *thvъr* (vgl. oben unter *th*).

Sonst kennen wir *f* nur in modernen Entlehnungen, wie: türk. *fasùl* Fisole, *kef* Wille; rumän. *fag* Weissbuche, *ferìt* wachen, sich hüten; *suferìt* ertragen, dulden, *furkulicà* Gabel; poln. *sufìt* Zimmerdecke, *szafà* Schrank; Namen: *Faruchowicz, Puf, Pufienc, Pilaf, Mufisz, Seferowicz, Stefanowicz,* und andere.

s.

1) Poln.-armen. *s* = cl. *s.*

a) Im Anlaute: *sud* Lüge, սուտ *(sût)*; *sur* սուր, scharf; *sъχ* Zwiebel, սոխ *(soχ)*; *sird* Herz, Zorn, սիրտ *(sirt)*; *surp* heilig, սուրբ *(sûrb)*; *-sun* in *er-sùn* dreissig, *khar-sùn* vierzig, *ì-sùn* fünfzig u. s. w. սուն *(-sûn)*; *salъr* Pflaume, սալոր *(salor)*; *savàn* սաւան, Leintuch; *sandùχt* Leiter, սանդուխք *(sandûχkh)*; *sundùg* Kiste, սնտուկ *(sntûk)*; *sъgèr* Klatscherei, vgl. սուգ *(sûg)*, gen. սգոյ *(sgoj)*; *sъrdъd* zornig, vgl. սրտեայ *(srteaj)*, vulg. սրտոտ *(srtot)*; *skesùr* սկեսուր, Schwiegermutter; *Sahàg*, Սահակ neben Իսահակ *(Isahak)*; *Sarkìs* Սարգիս *(Sargis)*; *sandrelù* kämmen, սանտրել *(santrel)*; *sirelù* lieben, սիրել *(sirel)*; *sorvelù* lernen, սովորիլ *(sovoril)*; *spanelù* tödten, սպանանել *(spananel)*; *steγdzelù* erschaffen, ստեղծանել *(steλcanel)*; *sъreçnelù* schärfen, vgl. սրել *(srel)*. Das Wort *sъχtъr* Knoblauch lautet in der classischen Sprache խստոր *(χstor)*, neuarmen. սխտոր *(sχtor)*, vgl. *sъχ* Zwiebel.

b) Im Inlaute: *aselù* ասել, sprechen; *χoselù* krähen, խօսիլ *(χôsil)*; *huselù* flechten, հիւսել *(hiusel)*; *lъselù* hören, լսել *(lsel)*; *bakselù* verschwinden, պակասել *(pakasel)*; *desnelù* sehen, տեսանել *(tesanel)*; *gorsъnelù* verlieren, կորուսանել *(korûsanel)*; *haskъnalù* verstehen, հաս-

կանալ *(haskanal); hasъnnełù* reif werden, հասանել *(hasanel); abъsperełù* befehlen, ապսպարել *(apsparel); ardusùnkh* Thräne, արտասուք *(artasûkh); astъγ* Stern, աստղ *(astλ); astvàdz* Gott, աստուած *(astûac); gorustagàn* verlassen, կորստական *(korstakan); hakùst* Kleid, vgl. զգեստ *(zgest); hast* հաստ, dick; *harsǹkh* Hochzeit, հարսանիք *(harsanikh); hasъràkh*, հասարակ Mitte; *χostovanànkh* Beichte, խոստ *(χost); χristonà* Katholik, քրիստոնեայ *(Khristoneaj); imastùn*, իմաստուն, Wahrsager; *istàk* rein, յստակ *(jstak); ksan* zwanzig, քսան *(khsan); łabestàk* Hase, նապաստակ *(napastak); łusnъgàn* Mond, լուսնակ *(lûsnak); nъstełù* sitzen, նստիլ *(nstil); orsà* Jagd, vgl. որս *(ors); oskì*, ոսկի, Gold; *oskъr*, ոսկր, Knochen; *phesà* Bräutigam, փեսայ *(phesaj); phъsàg* Trauung, պսակ *(psak); skesùr*, սկեսուր Schwiegermutter; *tustr*, դուստր *(dûstr)*, Tochter; *vastàg* Verdienst, վաստակ *(vastak);* Namen: *Asvadùr* für Աստուածատուր *(Astûacatûr); Aksentowicz*, vgl. Օքսէնտիոս *(Ôkhsêntios); Balsamowicz*, vgl. բալսամոն *(baλsamon); Chosrowaj*, vgl. Խոսրով *(χosrov); Isakowicz*, vgl. Իսահակ *(Isahak); Kałust*, vgl. գալուստ *(galûst); Kasparowicz*, vgl. Գասպար *(Gaspar); Nersesowicz*, vgl. Ներսէս *(Nersês); Nestorowicz*, vgl. Նեստոր *(Nestor); Wasilowicz*, vgl. Վասիլ *(Vasil); Hajastàn* Հայաստան, Armenien, *ekъstàn* Weintrauben, այգեստան *(ajgestan), tadъstàn* Amt, դատաստան *(datastan); asòr* heute, այս օր *(ajs ôr); aspàs* sogleich, *čistevъr* irgend ein, *ergъstèm* gegen Abend, u. dgl. Zwischen den Vocalen lautet *s* manchmal tönend, besonders in Namen: *Baγdasàr*, Բաղդասար *(Baλtasar), Musès*, Մովսէս *(Movsês), Usèph*, Յովսէփ *(Jovsêph)*, vgl. *Bahdazar, Bachdazarowicz, Muzesowicz, Uzèph.*

c) Im Auslaute: *as* dieser, այս *(ajs), -s, -ս*, als Pronomen affixum in *ho-s i-hò-s* hier; *ergù-s* (diese) zwei; *herù-s* voriges Jahr, *aγaçà-s* dieser (mein) Herr, u. dgl., *jes* ich, ես *(es); ges* halb, Mitte, կէս *(kês); mis* միս, Fleisch; *łus* Licht, Tag, լոյս *(lojs); tus* hinaus, դուրս *(dûr̃s); phos* փոս, Graben; *hujs* Hoffnung, յոյս *(jojs)*; *çors* չորս, vier; *hars* Braut, հարսն *(harsn); dasъ* zehn, տասն *(tasn); adès, ambès*, so, solcher, vgl. այդպէս *(ajd-pês)*, այնպէս *(ajn-pês); aγuǰès*, Fuchs աղուէս *(aλûês); erǰès* Gesicht, երես *(eres); Owanes*, Յովհաննէս *(Jovhannês); bagùs* weniger, պակաս *(pakas); geràs* Kirsche, կեռաս *(ker̃as); Hugùs*

Ղուկաս *(λûkas)*; *Minàs* Մինաս; *amìs* ամիս, Monat; *avedìs* (Weihnachtslied), աւետիս *(avetis)*, acc. pl.; *Sarkìs* Սարգիս *(Sargis)*; *Bedròs* Պետրոս *(Petros)*; *Bohòs* Պօղոս *(Pôλos)*; *Giragòs* Կիրակոս *(Kirakos)*, *Mardyròs* Մարտիրոս *(Martiros)*, *Okostòs* August, Օգոստոս *(Ôgostos)*; 2. pers. sing. *is* du bist, ես *(es)*; *kidìs* du weisst, գիտես *(gites)*; *gas* du befindest dich, կաս *(kas)*; *gi-desnùs* du siehst, *bi-desnùs* du wirst sehen, *desìlis* du hast gesehen u. dgl.

Der Laut *s* wird manchmal zu *ś* erweicht vor *e* in der auslautenden Silbe, z. B. *śev* schwarz, սեաւ *(seau)*; *aśèγ* Nadel, ասեղն *(aseλn)*, aber pl. *asъγńèr*; pl. *mъśèr* (zu *mis*, Fleisch), gen. *mъserèn*; pl. *phośèr*, gen. *phoserèn*, zu *phos* Graben, u. dgl.

2) Sehr zahlreich sind die neueren Lehnwörter, in denen ein *s* vorkommt; wir nennen z. B. türk. *sałhàn* ausgekochtes Fleisch, *seb* Rechnung, *sìłi* Ohrfeige, *sofà* Sopha, *soj* Gattung, Art, *sunč* Schuld, *sus* still, *sъhàt* Uhr, Stunde; *fasùl* Fisole, *χъsmàth* Glück, *mъskhìn* armer Teufel, *hèrgis* nie; Namen: *Sarajczuk, Seferowicz, Serebkowicz, Skędzierski, Sołtan, Asłan, Bostan, Misyrowicz, Kutas, Passakas*; — rumän. *samakìš* Käse, *skъpъràt* Feuer schlagen, *suferìt* ertragen, *sułà* Schusternadel; *svekłà* Rübe, *mъskerìt* tadeln, *uskułì* Flachs, *grebenòs* buckelig, *oγùs* Hafer; *Negustor* (ein Name) und andere; — poln.-ruthen. *sełezinkà* Milz, *skartèt* Tischtuch, *skrypkà* Geige, *snop* Garbe, *sołovìj* Nachtigall, *sorokà* Elster, *sosnà* Fichte, *stełà* oder *sufìt* Zimmerdecke, *stoł* Tisch, *gabustà* Kohl, *husàk* Gänserich, *huselnicà* Raupe, *kołbasà* Wurst, *kosìt* mähen, *łaskà* Gunst, *pastùχ* Hirt, *pisòk* Sand, *pъstr* Forelle, *obrùs* Handtuch, *Osadcà* (ein Name), *Moskòv* Russland, *Tisà* Theiss (Fluss) und andere — und zuletzt solche allgemein bekannte Entlehnungen, wie *sadanà* Satan, *septembèr, Persa, Prussia* u. dgl.

Ein erweichtes *s* haben wir besonders in den slavischen Entlehnungen, wie *śimje* Same, *Śńatìn* (Stadt in Ostgalizien), *Kiślak* (ein Name), *Łukasiewicz*.

(Fortsetzung folgt.)

Der Quantitätswechsel im Auslaute vedischer Wörter.

Von

Dr. Jos. Zubatý.

(Fortsetzung.)

Nach dieser längeren, aber für unsere Zwecke unumgänglichen Abweichung wollen wir nun zum eigentlichen Gegenstande dieser Untersuchung zurückkehren. Es ist ganz natürlich, wenn dem Dichter ein und dasselbe Wort in zwei oder mehreren verschiedenen Gestalten vorliegt, dass er diejenige wählen wird, welche besser zu seinen Zwecken passt, welche besser mit dem ihm vorschwebenden Rhythmus vereinbar ist. So hat, um ein einziges uns zeitlich naheliegendes Beispiel zu wählen, der böhmische Dichter Vinařický das neben *zima* dialectisch vorkommende *zíma (zejma)* im Verse *aj jaro, léto mizí, uletí jeseň, ujde i zíma* dem Metrum zu Willen gesetzt, um gleich darauf aus denselben Rücksichten die in der Schriftsprache üblichere Form *zima* zu setzen (*zimy pominou; Vinařického Sebrané spisy* II, Národní bibliotéka XXXIV, S. 36, 37). Gesetzt, die böhmischen Prosodiker hätten es nicht zu sorgfältig vermieden, in eine Hebung eine Kürzung zu setzen, dann hätte Vinařický sicherlich im ersten Verse doch lieber *zima* gesetzt, um dem Sprachgebrauche der Schriftsprache, deren er sich doch bedient, treuer zu bleiben. Das ist so ungefähr dieselbe Praktik, deren sich die vedischen Sänger bedienten.

Wir setzen vorderhand voraus, in der vedischen Sprache habe neben z. B. *ája* auch ein dialectisches, veraltetes oder wie immer seine Existenz fristendes *ájā* bestanden. Hat der Dichter das Wort setzen wollen, so ist es ganz natürlich, dass er es in derjenigen Form setzte, welche dem Rhythmus besser entsprach. Er setzte also,

um bei den Versstellen zu bleiben, deren rhythmische Beschaffenheit wir bisher berührt haben, *ája* unmittelbar nach der Cäsur einer Langzeile, oder dort, wo dessen Endung eine Ausgangssenkung auszufüllen hatte, *ájā* umgekehrt dort, wo die Endung in eine Ausgangshebung kommen sollte. Waren aber die metrischen Rücksichten nicht bindend genug, oder, war in der wirklichen Sprache die eine Form der anderen gegenüber gar zu sehr gebräuchlich, so ist vorauszusehen, dass er am Ende doch diejenige Form gesetzt hat, welche nicht ganz mit dem Metrum im Einklang war. Wir wollen dies an einem Beispiel recht klar machen. In der Langzeile hatten die fünf (resp. vier) Schlusssilben in der Regel den jambischen Tonfall – ⏑ – (⏑) ⏓. Aber es lässt sich in Ziffern nachweisen, dass die drittletzte Hebung bei weitem häufiger durch eine Kürze gebildet wird, als die vorletzte. In den ersten 30 Hymnen des vii. Buches der Ṛksaṃhitā z. B. wird die vorletzte Senkung nur zweimal durch eine Kürze gebildet *(agním átyaṃ ná | marjayanta náraḥ* 3, 5, *b, sáṃ yó vánā | yuváte súcidan* 4, 2, *c)*, die drittletzte dagegen nicht weniger als 32mal *(agníṃ náro | dī́dhitibhir aráṇyoḥ* 1, 1, *a,* ferner *ib. c.* 3, *a.* 8, *a.* 9, *a.* 13, *a. b.* 15, *b.* 18, *c.* 19, *c.* 3, 1, *c.* 2, *a.* 3, *a.* 6, *b.* 8, *a.* 4, 3, *a.* 6, 4, *a.* 17, 7, *b.* 18, 1, *b.* 16, *b.* 19, 7, *d.* 10, *a.* 20, 1, *c.* 21, 5, *d.* 24, 1, *a.* 25, 2, *b. c.* 27, 5, *b.* 28, 3, *d.* 4, *c.* 5, *c.* 29, 2, *d*). Und im Einklang damit finden wir zwar öfters, dass Wörter, bei denen wir berechtigt sind, anzunehmen, dass die Quantität ihres Auslautsvocales im Sprachgebrauche in einem noch so geringen Masse schwankte, kurzen Auslaut selbst in der drittletzten Hebung einer Langzeile aufweisen (so *sāsahyāma* i, 132, 1, *vanuyāma* v, 3, 6, *vavṛtyāma* vii, 27, 5, *asanāma* viii, 25, 22, *sanuyāma* x, 148, 1; *pibata* ii, 36, 2 (?), *vahata* viii, 20, 23 (?); *vihi* ii, 26, 2, *dīdihi* iii, 10, 2. vii, 1, 3, *kṛṇuhi* ix, 91, 4, *ūrṇuhi* ix, 91, 4; *srja* iii, 16, 16, *vaha* iii, 25, 2 (?), *dhāva* ix, 86, 48, *gṛbhāya* x, 44, 4, *rakša* x, 53, 6; *sasāda* viii, 29, 2; *māsva* ix, 93, 5; *çrómatena* viii, 66, 9; *u* i, 168, 1. x, 161, 4), aber nur äusserst selten in der vorletzten Hebung einer Langzeile[1] (*u* vi, 51, 10, *sú* ii, 20, 1); wir werden noch im Weiteren

[1] Oder eines Achtsilblers (*nú* i, 172, 3): diese beiden Hebungen verhalten sich im Ganzen analog.

nachweisen, dass in allen diesen Belegen Wörter und Formen stehen, die in den vedischen Denkmälern weniger oft, ja (z. B. *u, sú, nú*) zum Theile äusserst selten lang auslauten.

Nun aber wollen wir in der Kürze die Gründe zusammenstellen, warum es uns wahrscheinlicher ist, dass das ganze Schwanken — wenigstens zum grössten Theile — im Sprachgebrauche selbst seine Begründung hat, dass wir kein wohlfeiles Mittel vor uns haben, dazu ersonnen, um den Dichtern ihr Schaffen möglichst bequem zu gestalten.

Wir wollen davon absehen, dass man ein ähnliches Schwanken auch an anderen Wortstellen als gerade im Auslaut, und zwar gerade nur im offenen Auslaut erwarten würde, wenn die ganze Erscheinung lediglich metrischen Charakters wäre. Es gibt allerdings im Veda auch Schwankungen wie *yăvāyati, uṣăsam, purŭtáma-, kṛṇutá kṛṇóta* u. ä.; man sucht aber, so viel wir sehen, den Ursprung von dergleichen Doppelformen nicht in der metrischen Praktik der vedischen Sänger, obwohl es natürlich leicht nachzuweisen wäre, dass auch derartige Schwankungen in grossem Masse metrischen Bedürfnissen dienstbar gemacht worden sind. Es wäre immerhin möglich, dass die vedischen Sänger sich die Freiheit einer metrischen Dehnung nur in einigen gewissen Fällen erlaubt hätten.

Aber, wenn die ‚Dehnung' des Auslautes rein metrischen Charakters und Ursprungs ist, warum treffen wir dieselbe auf die verschiedenen vocalisch auslautenden Wörter und Wörterkategorien in einem so ungleichen Masse vertheilt? Es gibt Wörter und Wörterkategorien, die niemals in den vedischen Texten mit langem Auslaut erscheinen: so z. B. *hí,* 2. Pers. Sing. auf *-si*, Dative und Absolutiva auf *-āya,* Passiv-Aoriste auf *-i* u. a. Und doch ist die Endung solcher Wörter, wie man sich aus dem Verzeichnisse bei Benfey, *Quantitätsverschiedenheiten,* II, 46 ff. belehren kann, auch öfters in entschiedene Hebungen zu stehen gekommen. Wir werden im zweiten Abschnitt dieser Abhandlung statistisch nachweisen, dass es Wörter und Formen gibt, deren Auslautsvocal nur äusserst selten, andere, deren Auslautsvocal öfters lang erscheint; das Verhältniss der Häufig-

keit beider Auslautsquantitäten würde, bei einzelnen Wörtern und Wörtergattungen verfolgt und in Ziffern ausgedrückt, eine ganze Scala ergeben, bis zu solchen, bei welchen beide Auslautsquantitäten so ziemlich gleich gebräuchlich sind, ja bis zu solchen, bei welchen die Auslautslänge entschieden vorwiegt. Wie wäre denn diese Ungleichmässigkeit zu deuten, wenn die ‚Dehnung‘ ein rein künstliches, nur zu metrischen Zwecken erfundenes Mittel wäre?

Und dann, die ganze Geschichte steht keineswegs immer im besten Einklange mit den metrischen Gesetzen. Oben haben wir Wörter, die auch langen Auslautsvocal hätten haben können, an Stellen getroffen, wo entschieden der lange Auslaut besser am Platze wäre. Umgekehrt steht z. B. *ghā* viii, 1, 30 *(stuhí stuhíd eté ghā te)*, trotzdem auch *gha* vorkommt, in einer unzweifelhaften Senkung. Und wir werden auch sonst Stellen zu verzeichnen haben, wo die Auslautslänge nicht dem gesuchten Rhythmus entspricht. Und gerade diejenigen Wörter und Wortformen, die am seltensten überhaupt mit langem Auslaut vorkommen, bieten am häufigsten Kürzen, die mit dem Rhythmus unvereinbar sind, und umgekehrt stehen Wörter, die häufiger langen Auslaut haben, am ehesten mit ihrem langen Auslaut im Widerspruche mit dem Metrum.

Ferner steht die Häufigkeit des langen oder kurzen Auslauts in einigen Fällen unzweifelhaft mit den Accentverhältnissen in Zusammenhang. Es ist wahr, dass dieser Satz keineswegs als ein unfehlbares Gesetz hingestellt werden darf: aber wir werden unten (ii, Nr. 5. 18. 24. 35) nachweisen, dass zuweilen oxytonirte Bildungen im Veda mit einer bei weitem grösseren Vorliebe mit langen Auslautsvocalen vorkommen als die ihnen entsprechenden barytonirten Bildungen. Auch das dürfte kein Zufall sein, dass das einsilbige *sthă* weit entschiedener den langen Auslaut bevorzugt als die mehrsilbigen Verbalformen auf *-thă*; man vergleiche auch das, was wir ii, Nr. 33 über *trí* zu bemerken haben werden.

Eine hohe Bedeutung ist endlich auch dem Umstande beizumessen, dass in gewissen Verbindungen ausschliesslich oder vorwiegend nur gewisse Auslautsquantitäten üblich sind. Wir wollen

kein Gewicht auf stehende Formeln wie *çrudhí hávam, çṛṇudhí hávam* u. ä. legen: dieselben können ja eben in der Poesie aus metrischen Gründen in dieser Gestalt stehend geworden sein. Aber wenn *ū* neben *u* für sich nur äusserst selten, dagegen in den Verbindungen *ū šú, ū nú* regelmässig lang erscheint, selbst an Versstellen, wo dessen Länge den Rhythmus stört, so haben wir sicherlich eine rein sprachliche Erscheinung vor uns; auch *nahí* finden wir nur vor *nú,* während umgekehrt vor *yád* nur *ádha,* nie *ádhā* erscheint. Hier wollen wir in der Kürze eines Umstandes erinnern, den schon Benfey gelegentlich hervorhebt, der sich aber nicht stricte als ein Gesetz beweisen lässt: vor Enkliticis erscheinen diejenigen Wörter, die auch langen Auslaut neben dem kurzen haben können, sehr gerne mit langem Auslaut; wir verweisen beispielsweise auf das stehende *nū́ cid.*

Das sind wohl alles Erscheinungen, die schwerlich zu begreifen sind, falls das Schwanken der Auslautsquantität im Veda rein metrischen Ursprungs wäre. Alles aber gestaltet sich ganz natürlich, sobald wir die ganze Erscheinung wenigstens ihrem Ursprunge nach als eine sprachliche betrachten, sobald wir annehmen wollen, die vedischen Sänger hätten nicht erst ein *ájā* neben *ája* schaffen müssen, sie hätten einfach einen in der Sprache selbst bestehenden Lautunterschied für ihre Zwecke verwerthet. Dann begreifen wir ganz wohl, dass bei einem Worte die eine Quantität oft, bei einem anderen selten und etwa veraltet sein mochte; und die Accentverhältnisse, die Verbindung mit anderen Wörtern sind vollends rein sprachliche Momente, die mit der Metrik nichts zu schaffen haben. Dabei ist allerdings keineswegs die Möglichkeit ausgeschlossen, dass hie und da die ‚Dehnung' in der That eine solche ist, dass sie vielleicht lediglich einem momentanen Einfalle eines Sängers, der sich seine Arbeit besonders bequem machen wollte, zu verdanken ist. Die Dauer der vedischen poetischen Thätigkeit lässt sich zwar nicht genau bemessen, aber sie erstreckte sich jedenfalls mindestens über zwei, wenn nicht mehr Jahrhunderte. Und doch bleibt die Sprache im Ganzen dieselbe, der klarste Beweis, wie sehr sie wenigstens gegen das Ende der vedischen Schaffungsperiode zu conventionell gewesen sein muss.

‚Dieser Dialect erweist sich', — so können wir getrost nach Curtius sagen (*Erläuterungen*[3], 43) — ‚je weiter die Forschung vordringt, um so mehr als das Product eines conventionellen Sängerbrauches, welcher eine Menge uralter Formen und manche im Erlöschen begriffene Laute bewahrte, aber daneben sich auch viel jüngerer, damals offenbar im Leben schon üblich gewordener Gebilde bediente und eben dadurch jenes Gepräge der Buntheit, des Formenreichthums, der schwankenden Regel erhielt, welches bei einer wirklich gesprochenen Sprache kaum denkbar wäre, der Sängersprache aber bei dem Baue der Verse die allergrössten Vortheile darbot. Zur Zeit, da sich dieser Dialect der (vedischen) Sängerschulen constituirte, erschien schon vieles als Licenz, was in Wirklichkeit Antiquität war. Nichts lag daher näher, als dass das Gebiet (vedischer) Licenzen auch über den Bereich der Antiquitäten hinaus — also nach falscher Analogie — erweitert ward. In dem Glauben also, dass' *ájā* sein *-ā* einer blossen metrischen Dehnung verdanke, wagte man auch z. B. ein *cā, ná*, *rákšatī* u. dgl. zu bilden. Immer blieben aber diese Neuerungen neben den althergebrachten Fällen des Quantitätswechsels als nur vereinzelte Ausnahmen bestehen.[1] Leider sind wir bisher ausser Stande, überall mit Sicherheit zu entscheiden, ob wir eine im alten Sprachgebrauche begründete oder durch Nachahmung geschaffene Doppelförmigkeit vor uns haben.

Es handelt sich nun darum, ob sich ein Gesetz oder auch nur Spuren eines solchen nachweisen lassen, nach welchem sich die Wahl der langen oder kurzen Auslautsquantität richten oder wenigstens in der vorhistorischen Zeit gerichtet haben würde. Ein hieher gehöriges Factum wollen wir nur in der Kürze berühren, weil dasselbe ohne

---

[1] Allerdings kann die Nachahmung dann und wann nicht direct einem einzelnen Sänger, sondern der natürlichen Sprachentwicklung zu verdanken sein. Was hätte die Sprache hindern können, da sie *ájā* : *ája* nebeneinander als althergebrachte Duplicate besass, darnach auch z. B. *cā* : *ca* zu bilden? Sind ja z. B. auch das etymologisch unbegründete -ν ἐφελκυστικόν in ἐστὶν, der unberechtigte Anusvāra im prākṛt. *-ehiṃ* offenbar solchen Formenpaaren zu verdanken, wo — ursprünglich natürlich nach satzphonetischen Gesetzen — der auslautende Nasal bald bestehen, bald fehlen konnte.

eine eingehende Besprechung des vedischen vocalischen Saṃdhi nicht leicht zu erledigen ist. Es ist dies das Gesetz, nach welchem ein langer Auslautsvocal vor einem anderen gekürzt wurde, falls nicht vollends eine Contraction eingetreten ist. Dieser Fall, dessen Besprechung wir bereits ADALBERT KUHN (*Beiträge* III, 119 ff.) verdanken, wird uns in dieser Untersuchung nur gelegentlich beschäftigen: erstens bezieht er sich auf alle lang auslautenden Wörter (natürlich mit einigen speciellen Ausnahmen, wohin vor Allem Dualformen auf *ī, ū, e* gehören), nicht nur auf diejenigen, die auch vor Consonanten kurz auslauten können, und dann bieten uns die erhaltenen Texte in der Regel eine nach den späteren Gesetzen vollzogene Contraction dar, die uns nicht entscheiden lässt, ob wir da wirklich kurzen Auslaut annehmen sollen oder nicht.[1]

Aber ein wichtiges Gesetz geht aus dem Vorkommen der doppelauslautigen Wörter in den vedischen Texten mit einer bald grösseren, bald geringeren Wahrscheinlichkeit hervor: der lange Auslaut ist ursprünglich nur vor einfachen Consonanten und ausserhalb eines Abschlusses, der kurze Auslaut dagegen vor Doppelconsonanzen und am Schlusse eines grammatischen (daher in der Poesie am Schlusse eines metrischen) Ganzen üblich gewesen. Allerdings ist das ein Gesetz, welches in dem durch die vedische Poesie repräsentirten Stadium nur mehr in Spuren, die manchmal ziemlich stark, oft dagegen sehr schwach uns entgegentreten, zu erkennen ist. Von *nū́* und *evā́* am Anfang eines Verses abgesehen, ist es allerdings bei den meisten hiehergehörigen Wörtern als eine äusserst seltene Ausnahme zu bezeichnen, wenn dieselben vor einer Doppelconsonanz mit langem Auslaute vorkommen: aber

[1] Es ist merkwürdig, dass die Saṃhitā in jenen Fällen, wo weder eine Contraction, noch auch die sonst übliche Correption eingetreten war, einen Hiatus bestehen lässt. Die Correption ist (die Dualformen ausgenommen) vor Allem aus metrischen Gründen, also wohl mit Verletzung des eigentlichen Sprachgebrauches, ausgeblieben: so z. B. in *sṛjā* VI, 20, 8, *jiā́ iyám* VI, 75, 3, *çraddhā́ ít* VII, 32, 14, *īšā́ ákšaḥ* VIII, 5, 29, *píbā imám* VIII, 17, 1, *raṇayā ihá* VIII, 34, 11, *svadhā avástāt* X, 129, 5 u. s. Allerdings gibt es Belege vom Hiatus, die zu anderen, nicht hieher gehörigen Vermuthungen veranlassen.

sehr oft, ja bei einigen Wörtern und Wörterclassen fast regelmässig, begegnen wir der entgegengesetzten Abweichung, nämlich dass vor einem einfachen Consonanten der kurze Auslaut steht. So steht beispielsweise in der Endung der 2. Pers. Plur. Imperativi ausserhalb eines metrischen Abschlusses: vor einfachen Consonanten 160mal *-tā,* 100mal *-ta,* vor Consonantengruppen immer nur *-ta* (33mal); in der 2. Pers. Sing. Imperativi ausserhalb eines metrischen Abschlusses 392mal *-ā* und 176mal *-a* vor einfachen Consonanten, vor Consonantengruppen 18mal *-a* und 7mal *-ā.*[1]

Zu einigen näheren Ausführungen nöthigt uns derjenige Theil unserer Regel, wornach in einem Abschlusse vor einer Pause lediglich die kurz auslautende Form der ursprünglichen Regel entspricht. In einem metrischen Denkmale pflegt sich der Anfang und das Ende eines grammatischen Ganzen (es muss dies natürlich keineswegs ein ganzer Satz sein) mit dem Anfang und Ende eines metrischen Gebildes zu decken: je natürlicher und ungekünstelter die dichterische Technik, desto seltener werden Fälle vorkommen, wo die grammatische Gliederung ganz unabhängig neben der metrischen einherläuft. Die vedische Metrik kennt zweierlei Arten von metrischen Abschlüssen: den Schluss eines Stollens oder die Cäsur inmitten einer Langzeile.

Im Ganzen und Grossen darf man sagen, dass wenigstens der metrische Abschluss der ersteren Art, der Schluss eines Stollens, auch im Veda regelmässig ein grammatischer ist, dass mit dem Stollen auch ein Satz oder ein wesentlicher Theil desselben schliesst; das Hinübergreifen einer engeren grammatischen Verbindung aus einem Stollen in den andern kommt allerdings auch vor, aber nicht gar so oft. Dies ist übrigens eine Sache, die uns hier nicht eingehend zu beschäftigen hat; vielmehr haben wir mehr äusserliche Erscheinungen ins Auge zu fassen.

---

[1] Wir verweisen den Leser auf die statistische Tabelle, die wir der zweiten Abtheilung dieser Studien folgen lassen wollen.

(Fortsetzung folgt.)

Further proofs of the authenticity of the Jaina Tradition.

By

G. Bühler.

I. A new Jaina inscription, dated in the year 7 of Kanishka.

Encouraged by the results of my re-examination of Sir A. Cunningham's Mathurâ inscriptions[1] I asked Dr J. Burgess in September last to resume during the next working season the excavations at the Kankâli Tila where the published documents have been found. With his usual kindness he readily promised to fulfil my wish, and he seems to have begun his operations at the end of January. On the 30th of that month he found the important fragment, a facsimile, transcript and translation of which I now publish according to an excellent paper-impression, forwarded by him. The fragment is on the whole well preserved and shows the well-known characters and the curious mixed dialect of the Indo-Scythian period. Its date, the fifteenth day, the first month of the winter, the year 7 of Kanishka falls, on the supposition that the era used is the Śakasaṁvat, in the end of the year 85 A. D. The Mathurâ inscriptions show throughout the ancient division of the year into three seasons, *grîshma, varsha* and *hemanta.* The figures after the word denoting the season refer not to Pakshas or fortnights, as Sir A. Cunningham states in his Book of Indian Eras p. 3, but to months. His inscriptions[2] Nros 16, 17 and 18 furnish the proof for my view, as they are dated respectively, *gra* 2 *di* 16, *gra* 2

[1] See vol. I, p. 165 ff. of this Journal.

[2] Archaeological Reports, vol. III, Plate XV.

di 20, *he* 2 *di* 30. The first month of winter is Mârgaśîrsha and the 15th day its fullmoon-day. For, the use of the feminine in the phrase *etasyâṁ pûrrvâyâṁ* makes it certain that *tithau* must be understood, and that hence the preceding *di* refers to lunar days.

The real purpose of the inscription is not clear from the fragment. But as Dr. Burgess informs me that it is incised on a Jaina image, it is not doubtful that it contained a record of the dedication of the latter. The proof that it is a Jaina inscription, is furnished by the character of the sculpture on which it is found, by the exclusively Jaina title *vâchaka* which is given to one of the persons named, and by the mention of the *gaṇa* and of the *kula* to which the *vâchaka* and his teacher, a *gaṇin* or head of a school, belonged. The division into *gaṇas* and *kulas* is peculiar to the Jainas and both the sections named occur in the longer list of teachers in the Kalpasûtra. According to the latter[1] Ârya-Rohaṇa, the first pupil of Ârya-Suhastin, founded the *Uddeha gaṇa,* the first *kula* of which was called in Prakrit *Nâgabhûya* and in Sanskrit according to the commentators *Nâgabhûta.* The inscription on the other hand names the *Aryyodehikiya gaṇa* and its branch, the *Aryya-Nâgabhutikiya kula.* In spite of the small differences in the affixes it is impossible to deny that the two pairs of names are identical in their meaning and it is not difficult to find satisfactory explanations for the discrepancies.

The adjective *aryya,* prefixed to the forms in the inscription, corresponds to the Sanskrit *ârya* 'worthy noble' and is merely an honorific epithet which may be given or omitted. If this is left out of consideration, the name of the *kula, Nâgabhutikiya,* which according to the orthography of the Mathurâ inscriptions stands for *Nâgabhûtikîya,* is clearly an adjective derived from the proper name *Nâgabhûti*[2] by the affix *kîya,* i. e. *ka* + *îya.* The latter is used even in classical Sanskrit for *îya* in order to form adjectives with the mea-

[1] Kalpasûtra, p. 80 (Jacobi's edition) and *Sacred Books of the East,* vol. xxii, p. 290.

[2] Proper names consisting of the name of a divine being and the word *bhûti,* like Indrabhûti, Somabhûti, Mitrabhûti, Ashâḍhabhûti, are extremely common in the

ning 'belonging, connected with'. *Nâgabhûtikîya kula* means, therefore, 'the line (of teachers) connected with i. e. founded by or named after *Nâgabhûti*'. The form, used in the Kalpasûtra, *Nâgabhûya* has exactly the same meaning. It may stand either for *Nâgabhûiya*[1] i. e. *Nâgabhûtika* or, as the commentators render it, for *Nâgabhûta.*[2] In the latter case it would be formed by the taddhita affix *a,* in the former by *ka,* both of which are used very frequently in Sanskrit and in Prakrit with the meaning given above. As regards the *gaṇa* the explanation of the discrepancies between the forms of the name is not far different. If *Aryyodehikiya* is, as I believe, the real reading of the stone, it stands for *Aryyoddehikîya* i. e. *Ârya-Uddehikîya*. The second part of this compound is, I think, derived from the Deśî word *uddehî,* which Hemachandra Deśîkosha I, 93 explains by *upadehikâ.* It means, just like its Sanskrit relative *uddehikâ,* 'a white ant'. *Uddehikîya* seems to be derived from *uddehî* by the same affix *kîya* which has been used for the formation of *Nâgabhûtikîya*, or by *ikîya*, i. e. *ika* + *îya*. The form of the Kalpasûtra *Uddeha* likewise goes back to *uddehî,* from which it is derived by the taddhita affix *a*. In classical Sanskrit the adjective ought to be *auddeha*. In Prakrit the Vṛiddhi of the first vowel is, as in many analogous cases, omitted, or has disappeared on account of the frequent interchange of the vowels *o* and *u*. According to the etymology proposed *Uddeha* or *Uddehikîya gaṇa* means 'the White-ant-school'. The name looks singular. But its inventor may have meant to indicate that he himself and his pupils were ready to bear even with the white ants and, like the ancient Ṛishi *Chyavana,* would not prevent these insects from building covered passages over their bodies. Or he may have

---

more ancient literary works and inscriptions. The Jaina list of teachers in the Kalpasûtra, loc. cit., furnishes several instances.

[1] See JACOBI *Prakrit Chrestomathie* § 16 and compare *bîya* for bîiya etc. and the like forms.

[2] Compare also the name of the second *kula* of the *Uddeha gaṇa* which in the Kalpasûtra loc. cit. in given as *Somabhûiya* in the Sanskrit translation, S. B. E. loc. cit. as *Somabhûta*. The latter form is bad, as the Sanskrit requires Vṛiddhi in the first syllable.

intended to compare the slow and patient progress of the Jaina monks on the path to salvation with the equally slow and patient work of the white ants which never tire in building their tunnels and piling up their hills. Such ideas are quite in keeping with the tendencies of the Jainas who are by no means averse to fanciful and even repulsive names for their schools. Abhayadeva received from his king the uncomplimentary name *Maladhârin,* which his pupils of the *Maladhârisaṁtâna* continued to bear as a mark of distinction.[1] This is one of the reasons why I prefer the etymology proposed to the otherwise not impossible derivation from *Uddehika,* frequently spelt *Udehika,* which according to Varâhamihira, Bṛihat-Saṁhitâ xiv, 3, was the name of an Indian people. Another reason is that with this explanation the reading *Aryyadehikiya,* i. e. *Ârya-Dehikîya,* which, as stated in the notes to the transcript, is in our inscription just a possibility, would also be appropriate and have the same meaning as *Uddeha.* For according to the Sanskrit Koshas *dehikâ,* too, means 'a white ant', and the Hindus occasionally substitute even for very common proper names vicarious forms of the same import.[2]

The most important result deducible from our inscription is that another portion of the statements of the Kalpasûtra concerning the Jaina schools is confirmed and that the *Uddeha gaṇa* and its first *kula* are shown to have flourished at Mathurâ in the first century A. D. The inscription renders us also another service. It permits us to propose with greater confidence a new emendation for the corrupt words *Aryyarehiniyâto* or *Aryyadehiniyâto gaṇa.* in Sir A. Cunningham's Nro 20. It is now evident that the stone must have either *Aryyodehikiyâto* or *Aryyadehikiyâto gaṇâ[to].* The proposal, made in my former article, vol. i, p. 179, to read *Aryya-Rohaniyato gaṇa[to]* must now be given up.

---

[1] Peterson, *Third Report,* App. i, p. 274, verse 5.

[2] Compare e. g. Vikramâditya, Vikramârka, Vikramâṅka etc.

TRANSCRIPT.

L. 1. [Siddham ‖] mahârâjasya râjâtirâsya devaputrasya shâhi-Kanishkasya saṁ 7 he 1 di 10 + 5 etasyâṁ pûrvvâyâṁ Aryyodehi-kiyâto

L. 2. [Ga]ṇâ[t]o Aryya-Nâgabhutikiyâto kulâto gaṇisya Aryya-Bud[dha]śiris[y]a śishyo vâchako Aryya-.nikasya bhagini Aryya-Jayâ Aryya-Goshṭha . . . .

Remarks.

The letters placed between brackets are almost gone and very faintly visible. No distinction is made, in accordance with the usage prevailing in the older inscriptions, between short and long *i*. Short *u* for long *û* appears only in *Nâgabhutikiyâto*.

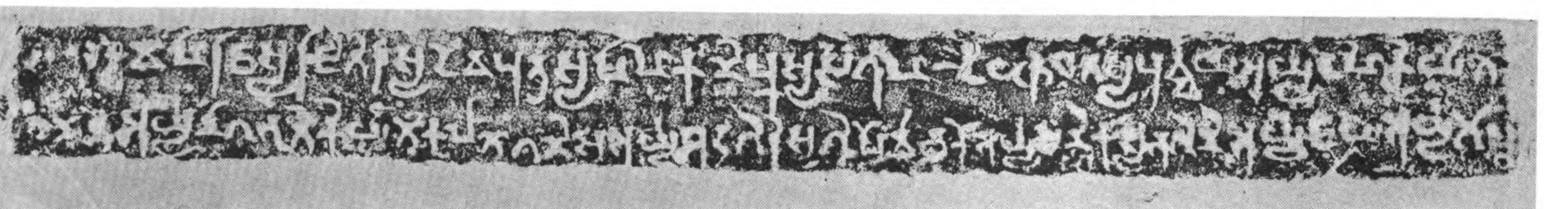
L. 1. Read *râjâtirâjasya* for *râjatirâsya*. The vowel-sign above *ha* in *shâhi* looks nearly like *e*. But *i* is doubtlessly intended. The Anusvâra of *pûrvvâyâṁ* is not certain. The first *o* of *Aryyodehikiyâto* is not distinct on the obverse, but clearer on the reverse of the impression. Still the reading *Aryyadehi°* is not absolutely impossible. The single *da* probably stands for *dda* in accordance with the practice in the older inscriptions.

L. 2. In *Buddhaśirisya* the horizontal stroke in the interior of *śa* is very faint on the obverse, but distinct on the reverse of the impression. Were it not for the latter circumstance, I would prefer *Buddhagiri,* because the termination *giri* is repeatedly found in the names of the longer list of teachers in the Kalpasûtra. It is not improbable that a letter, perhaps *dha* or *ha* may have stood below the *ni* of *Aryya-.nikasya*. The name may have been *Aryya-Sandhika* or *Aryya-Sanhika*. On account of the preceding *śishyo* and *vâchako* this name must have stood in the nominative, and *Aryya-.nikosya,* i. e. *°nikaḥ asya,* is an absolutely necessary correction, without which no translation is possible.

TRANSLATION.

Success! In the year 7 of the great king, supreme king of kings, the son of the gods, *Shâhi Kanishka,* in the first month of winter, on the fifteenth day, — on the above (lunar day) the preacher *Aryya-.nika,* the pupil of the Gaṇin *Aryya-Buddhaśiri* (Ârya-Buddhaśrî) of the *Aryyodehikiya* (Ârya-Uddehikîya) school (and) of the *Aryya-Nâgabhutikiya* (Ârya-Nâgabhûtikîya) line of teachers, his sister *Aryya-Jayâ* (Ârya-Jayâ), *Aryya-Goshṭha* . . . .

A NEW JAINA INSCRIPTION FROM THE REIGN OF KANISHKA.



Lichtdruck von Jaffé & Albert, Wien.

Verlag von Alfred Hölder, k. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler in Wien.

Zur Charakteristik des Pahlawî.

Von

Friedrich Müller.

In dem von M. Büdinger S. 42 ff. dieser Zeitschrift angezeigten Buche Th. Nöldeke's *Aufsätze zur persischen Geschichte* findet sich auf S. 151—158 ein Aufsatz über das Pahlawî, welchem ich in Betreff der zu Tage tretenden Grundanschauung über die Natur des Pahlawî nicht beizustimmen vermag.

Der Verfasser meint ‚das Pehlevî ist eine Schrift, welche für die persischen Wörter zum Theil die semitischen Aequivalente setzt, die aber persisch auszusprechen sind.[1] Ibn Mukaffa, der viele Pehlevî-Werke ins Arabische übersetzt hat, sagt uns, dass die Perser etwa 1000 Wörter hätten, welche sie ganz anders schrieben als sie in persischer Sprache läsen. Sie schreiben, sagt er, für ‚Brot, LHMA (d. i. aramäisch *lahmā*), sprechen es aber *nān* (d. i. das gewöhnliche persische Wort dafür). . . . Wie man also im Englischen £, d. i. *libra* schreibt und *pound* spricht, im Deutschen und Englischen & (Ligatur aus *et*) schreibt und *und*, respective *and* spricht, so machte man es im Persischen, und in weit ausgedehnterem Masse. . . . Uebrigens wird die persische Form auch nicht selten da deutlich gesetzt, wo ein ganz bekanntes semitisches Ideogramm vorhanden ist.‘

[1] Auch immer so ausgesprochen wurden?

Nöldeke sieht nach diesen Ausführungen in den aus dem Semitischen stammenden Pahlawî-Worten Ideogramme, also Figuren, welche mit der Lautschrift nichts zu thun haben.

Wenn ich den Verfasser recht verstehe, so denkt er sich die Sache etwa so, wie wenn das Deutsche der französisch gebildeten Stände des vorigen Jahrhunderts, welches mit französischen Brocken reichlich versetzt war, zur Schriftsprache erhoben worden wäre und eine mustergiltige Literatur erzeugt hätte. Es wäre dies ein Deutsch mit — sagen wir — 1000 französischen Wörtern, welche in ihrer ursprünglichen Orthographie geschrieben werden. Man würde heutzutage, wo mittlerweile der Geschmack sich geändert hat, in der classischen Literatur diese Fremdlinge beibehalten, dafür aber beim Vorlesen den entsprechenden deutschen Ausdruck sprechen. Es würde z. B. *esprit, rendez-vous* geschrieben, aber ‚Geist, Stelldichein' gesprochen werden. Nehmen wir an, die französischen Wörter würden mit unserer flüchtigen Currentschrift geschrieben und gälten uns nicht als Complexe bestimmter Laute, sondern als Ideogramme — können wir das fehlerlose Copiren und Verstehen von Schriftstücken, welche in einer so wunderlichen Sprache abgefasst sind, uns überhaupt vorstellen? Wie soll Jemand die in flüchtiger Currentschrift geschriebenen Wörter *esprit, rendez-vous* copiren, wenn sie für ihn Ideogramme sind, wenn er keine Ahnung davon hat, wie sie ausgesprochen werden sollen und wenn er gewohnt ist, dafür ‚Geist, Stelldichein' zu sprechen?

Ich muss gestehen, dass ich mir absolut nicht vorzustellen vermag, wie Jemand z. B. [illegible] [illegible] schnell copiren kann (und die Pahlawî-Handschriften zeigen in der Regel einen raschen flüchtigen Zug), der gewöhnt ist, diese fremdartigen Schnörkel als Ideogramme zu fassen und *dēwān dēw* zu lesen und der nicht weiss, dass sie die Lautcomplexe *šēdāān šēdā* repräsentiren.

Unsere Worte [illegible] [illegible] darf man keineswegs mit ℒ *(libra)* sprich: *pound*, & *(et)* sprich: *and* vergleichen. ℒ und & sind reine Ideogramme, an denen von der ursprünglichen Lautung *libra, et* nichts mehr zu erkennen ist. Dieselben wären aber keine Ideo-

gramme, wenn sie in nicht abgekürzter Form *libra, et* geschrieben würden. In diesem Falle würde gewiss Niemand *pound, and* sprechen, ebensowenig als dies damals, wo man noch *libra, et* schrieb, der Fall war. Damals schrieb man sowohl *libra, et,* als sprach es auch zweifellos ebenso, nämlich *libra, et* aus.

Wenn die aramäischen Pahlawî-Wörter Ideogramme wären im Sinne der Zeichen £, &; d. h. bis zur völligen Unkenntlichkeit der ursprünglichen Form gewordene Abkürzungen, dann stünde es in der That mit unserer Hoffnung, die Pahlawî-Literatur zu verstehen, sehr schlecht. Dies ist aber keineswegs der Fall. Die aramäischen Fremdwörter werden vollständig, ohne Abkürzung geschrieben und wird eine gewisse feste Orthographie derselben eingehalten. Freilich ist die richtige Aussprache mehrerer Formen nach und nach verloren gegangen und haben sich auf Grund der falschen Aussprache manche Fehler eingenistet, welche aber von einem mit den Eigenthümlichkeiten der Pahlawî-Schrift und den semitischen Sprachen vertrauten Gelehrten leicht verbessert werden können. Wie mir scheint, dürfte sich die Sache in folgender Weise verhalten:

Das Pahlawî war ursprünglich ein Hof- und Canzlei-Stil, der auch in der theologischen Literatur (diese war mehr oder weniger die Hof-Literatur der Sasaniden) Eingang fand. Seine Hauptkennzeichen bildeten die aramäischen Fremdwörter. Diese Wörter wurden vom iranischen Volke ebensowenig verstanden als das Latein von unseren nicht studirten Leuten. Las nun ein literarisch gebildeter Perser ein Pahlawî-Stück Jemandem vor, so setzte er, um diesem das Verständniss zu vermitteln, statt des jedesmaligen aramäischen Ausdruckes das iranische Aequivalent, wie etwa, wenn ich einem des Latein Unkundigen die lateinische Legende einer Münze gleich in den entsprechenden deutschen Ausdrücken vorlese. Ebensowenig als man in dem letzteren Falle sagen kann, die lateinische Legende der Münze bestehe aus Ideogrammen, ebensowenig ist es statthaft, die aramäischen Wörter des Pahlawî als Ideogramme zu bezeichnen.

Das in den Stellen des Fihrist (Nöldeke, S. 151) beschriebene Verfahren beruht rein nur auf einer Abkürzung des Uebersetzungs-

Processes etwa in der Weise wie bei uns das ‚vom Blatt weg Uebersetzen‘. — Statt zu lesen [Pahlavi] = *lahmā*, d. i. *nān*, [Pahlavi] = *bisrjā*, d. i. *gōšt*, las man gleich [Pahlavi] = *nān*, [Pahlavi] = *gōšt*, ebenso wie wenn Jemand mitten in einem deutschen Gebete die Worte *in nom. p. et f. et sp. s.* statt = *in nomine patris et filii et spiritus sancti*, d. i. ‚im Namen Gottes des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes‘ gleich *in nom. p. et f. et sp. s.* = ‚im Namen Gottes des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes‘ vorliest.

Etwas dem Pahlawî ganz Analoges können wir noch heutigen Tages im Orient beobachten.

Jedermann weiss, dass das Türkische, welches von den persisch-arabisch gebildeten Efendis geschrieben wird und in welchem auch die officiellen Zeitungen redigirt werden, von persischen und arabischen Wörtern wimmelt, so dass man türkisch schreiben kann, ohne ein einziges türkisches Wort anwenden zu müssen. Dieses Efendi-Kauderwälsch wird nirgends vom Volke weder gesprochen noch verstanden. Wenn nun Jemand in einem Kaffeehause einen Journal-Artikel einer illiteraten Gesellschaft vorliest, so macht er es so, dass er für die persischen und arabischen Ausdrücke die entsprechenden türkischen einsetzt. Daraus aber wird doch Niemand den Schluss ziehen, dass die persischen und arabischen Wörter des Türkischen als solche überhaupt nicht gesprochen werden und Ideogramme repräsentiren.

On Rudraṭa and Rudrabhaṭṭa.

By

Hermann Jacobi.

When reviewing, in the *Literaturblatt für Orient. Philologie* III, 71 ff., Pischel's edition of Rudra's Śṛiṅgâratilaka, I had not yet received Rudraṭa's Kâvyâlaṅkâra, edited in the Kâvyamâlâ. I was therefore not in a position to examine in detail the question wether Rudraṭa and Rudrabhaṭṭa are but two names of one author, as Aufrecht, Bühler, Peterson, Pischel, Weber, and some native writers assert, or are two distinct authors, as the editors of Rudraṭa's Kâvyâlaṅkâra maintain on the diversity of the names Rudraṭa and Rudrabhaṭṭa. Having since read Rudraṭa's pleasant exposition of the Alaṅkâra, I have become convinced that he can not be the same person with Rudra. For in the Kâvyâlaṅkâra the former entertains, on some points, opinions different from those of Rudra in his Śṛiṅgâratilaka. In order to prove my proposition I shall discuss the whole question at length.

Those who hold that Rudraṭa is no other than Rudra, will point to many verses which, but for the different metre, are nearly the same in both works. Here are two instances

अन्यां निषेवमाणे तु यदि कुप्यति सा प्रिये ।
रोदित्यस्याग्रतः स्वल्पमनुनीता च तुष्यति ॥
आरूढयौवना मध्या प्रादुर्भूतमनोभवा ।
प्रगल्भवचना किंचिद्विचित्रसुरता यथा ॥

With these verses (S. T. 1. 56, 58) compare the following (K. A. 12. 20, 21.)

अन्यां निषेवमाणे सा कुप्यति नायके ततस्तस्य ।
रोदिति केवलमग्रे मृदुनोपायेन तुष्यति च ॥
आरूढयौवनभरा मध्याविर्भूतमन्मथोत्साहा ।
उज्झितप्रागल्भ्या किंचिद्धृतसुरतचातुर्या ॥

But it should be borne in mind that in these and like cases definitions are given, and that definitions having been fixed by previous authorities admit of little change in words and phrases. Hence they are expressed by different authors almost in the same words. Hindu scholars did not try to establish their claim to originality by altering the words of their authorities; it is in the deviations from the opinions of his predecessor that we must look for the originality of an Indian author. Whoever has studied a Śâstra must have been struck by the great agreement and likeness which characterises the works of different authors on the same subject. But if he looks beneath the surface, he will detect many points of difference, may be unimportant ones in our eyes, yet important enough for the Hindus to look on two such authors as members, or perhaps heads of different schools. Tried by this standard Rudraṭa appears as an original teacher of poetics, while Rudra, at his best an original poet, follows, as an expounder of his Śâstra, the common herd.

Rudraṭa's Kâvyâlaṅkâra covers the whole ground of poetics, while Rudra singles out only a part of it; yet he gives also the general outlines of the system. The key-stone of it is the theory of the *rasas*. The common opinion, shared by Rudra, is, that there are nine *rasas* (Ś. T. 1. 9. nava rasâ matâḥ). But Rudraṭa admits ten *rasas*, viz. the nine common ones (which however he enumerates, and treats of, in an order different from that followed by Rudra) and *preyân*. After enumerating them he pointedly adds: *iti mantavyâ rasâḥ sarve* (K. A. 12. 3).

Rudra (Ś. T. 3. 52 ff.) treats of the four *vṛittis* (Kaiśikî, Ârabhaṭî, Sâtvatî, Bhâratî). This term properly belongs to dramatics, and denotes

different modes of representing actions. Rudra, however, extending the original meaning applies this term to lyrics. Rudraṭa has nothing like the four *vṛittis* of Rudra, though he uses the same word in a different technical sense. His *vṛittis*, of which he enumerates five (K. A. 2. 19. *madhurâ, prauḍhâ, parushâ, lalitâ, bhadrâ*) refer to the diction and depend on the sounds of the words, used in a verse.

Again a generally adopted tenet of the *gaya ciencia* of which our authors claim to be masters, is that there are eight *avasthâs* of the *nâyikâs* (svâdhînapatikâ etc.). Rudra describes and illustrates these eight classes (Ś. T. 1. 131 ff.). But Rudraṭa admits only four classes (K. A. 12. 41—46). This innovation seems to have revolted the general reader. Hence 14 stanzas, stigmatized as *prakshipta,* are inserted before the passage just adverted to, and in these spurious stanzas (spurious, because irreconcilable with what follows) the eight *avasthâs* are described in the usual way.

I will mention some, at least, of the minor discrepancies between both works. Rudra (Ś. T. 1. 92) enumerates three occasions for the girl to see the beloved one; Rudraṭa (K. A. 12. 13) adds a fourth viz. *indrajâla*. Rudra (Ś. T. 1. 115) says that the girl when seeing her sweetheart betrays her inward joy by shutting her eyes (chakshur mîlati), Rudraṭa however says (K. A. 12. 37) that the girl's glances become fixed *(nishpandatâranayanâ)*. Rudra (Ś. T. 2. 49) declares the lover guilty of a "middle crime", if he is detected in conversation with some other girl; but Rudraṭa (K. A. 14. 10) adds that the crime becomes heavy in case the girl herself catches her truant lover taking such liberties. Rudraṭa has some pratical hints (K. A. 14, 22—24) how to put off an offended girl to whom an eavesdropper has given information against her lover; but Rudra, the reprobate rogue, does not seem to have been much disturbed by such crosses, as he has no advice for the like emergencies. But he eloquently praises courtesans (Ś. T. 1. 120—130), while Rudraṭa (K. A. 12. 39, 40) blames them in strong terms. Rudra says (Ś. T. 2. 53. 59) that the weight of tresspasses in love depend on *deśa, kâla* and *prasaṅga;* Rudraṭa (K. A. 14. 58) adds a fourth — *pâtra.*

The instances of divergence in doctrine between both authors might easily be multiplied, but those given above will do for our purpose. I shall now show that Rudra and Rudraṭa are not of the same religious persuasion. PISCHEL says that they are both Śaivas. That Rudra was a votary of Śiva is evident from Ś. T. 1. 1; 3. 85. But Rudraṭa does not name Śiva among his *ishṭadevatâs*: Bhavânî, Vishṇu and Gaṇeśa (K. a. 1. 1. 2. 9; 16. 42). Three times he declares Bhavânî the highest deity, without even mentioning Śiva; for a devotee of Durgâ need not also choose for his tutelary god her divine consort. Rudraṭa, for one, places Vishṇu higher than Śiva, since he names Vishṇu among his *ishṭadevatâs* (K. A. 16. 42) and makes him the first god in the Trimûrti (K. A. 7. 36). Every true adorer of Śiva gives him the precedence in the Trimûrti, as Kâlidâsa (Kum. S. 2. 6) and Bhâravi (Kir. 18. 35) do, and an adorer of Vishṇu places that god first, as does Mâgha (Śiś. 14. 61). Therefore Rudraṭa cannot have been a devotee of Śiva, while Rudra certainly was one. From their difference in religion as well as from that in their science, if science it be, follows that Rudraṭa and Rudra are two distinct writers.

All that PISCHEL says on the probable age of the author of the Śṛiṅgâratilaka, has reference not to Rudra but to Rudraṭa. With regard to the latter I hope to be able to add something to the results arrived at by PISCHEL. It is all but certain that Rudraṭa was a native of Kashmir. His very name points in that direction in as much as the suffix *ṭa* is found in many names of Kashmirians; instance: Kallaṭa, Chippaṭa, Bhambhaṭa, Bhallaṭa, Mammaṭa, Lavaṭa, Varṇaṭa, Saṅkaṭa, Sarvaṭa, nearly all taken from the Râjataraṅgiṇî. Besides this, it is a fact pointed out by PISCHEL that Rudraṭa is first quoted by Kashmirian authors on poetics, — Mammaṭa and Ruyyaka. PISCHEL has shown that Pratîhârendurâja, who quotes Rudraṭa, flourished in the first half of the tenth century. Hence Rudraṭa must have lived earlier. Again, as PISCHEL has pointed out, Rudraṭa is always named after Udbhaṭa who lived under Jayâpîḍa 779—813 A.D. Rudraṭa therefore must have lived between, say about, 800 and 900 A.D. Now Rudraṭa gives an

example of the *vakrokti*: (K. A. 2. 15): *kiṃ Gauri mâm* etc. which was clearly prompted by Ratnâkara's Vakroktipañchâśikâ, for it contains the same raillery between Śiva and Gaurî displayed in Ratnâkara's admirable poem. I therefore make no doubt that Rudraṭa imitated Ratnâkara in his example of the *vakrokti*, a poetical figure not yet defined in the same way by the older writers on Alaṅkâra, as far as I know. As Ratnâkara flourished under Bâlabṛihaspati and Avantivarman, Rudraṭa must have lived later, either under Avantivarman (857—884), or, as I shall try to prove, under Śaṅkaravarman (884—903). It is true that he is not mentioned in the Râjataraṅgiṇî. This omission is probably due to the fact that Rudraṭa was not patronised by the king of his time. For that can be made out from Rudraṭa's own words K. A. 1. 5—10: 5. "Time will destroy the temples of gods and other monuments raised by kings: their very name would fade away if there were no good poets (to immortalize it in their songs) 6. Is the poet not indeed a benefactor who thus makes last and grow, and endears to all people, the fame of another man? 7. All truly wise men agree in this that *merit* is acquired by benefitting others. 8. Riches, liberation from calamities, utmost happiness, in short whatever he desires, gets the poet by beautiful praises of the gods. 9. Thus by praises of Durgâ some have overcome insuperable disaster, others were freed from disease, and others again got the desired boon. 10. From whom former poets have promptly received the desired boons, those gods are still the same, though the kings be changed."

Such language can be used but by a man who despaires of winning the king's favour. The blame thrown on the king that be, and the poet's boast of unselfishness in praising others would not suit the courtier who touched the king's golden mohurs. The blame would be untrue, if Avantivarman, the patron of arts, was to be understood. But in every way it fits Śaṅkaravarman 'who in his country set an example for despising the learned' (Râjat. v, 183). Hence I think it most probable, that Rudraṭa was a contemporary of Śaṅkaravarman.

Kalhaṇa says about the poets in Śaṅkaravarman's time (Râjatar. v, 203):

'Since he (Śaṅkaravarman), fearing the expenses involved, did not care to associate with men of merit, poets like Bhallaṭa and others *(Bhallaṭâdayaḥ)* had to choose lower professions. Good poets received no salary.'

Bhallaṭa[1] whose Śataka has been printed in the Kâvyamâlâ of 1887 is the only poet mentioned by name. But there were 'others' besides him. One of these probably was Rudraṭa.

Very little can be made out about Rudra. Some of his illustrations are quoted, in Anthologies by Vâgbhaṭa, Viśvanâtha and twice by Hemachandra. The latter seems to be the oldest writer who knows the Śṛiṅgâratilaka. We can for the present say no more than that Rudra lived before the twelfth century A. D., but probably not much earlier.

[1] Many stanzas of Bhallaṭa, taken from the Śataka, were known from other sources. But PETERSON and the editors of the Śataka have overlooked the above quoted passage of the Râjataraṅgiṇî which settles the question about that poet's age.

Randglossen zu Fr. Delitzsch's ‚Assyrischem Wörterbuche', Lieferung I.

Von

P. Jensen.

Es war ursprünglich meine Absicht, eine ausführliche Kritik über Delitzsch's neueste Arbeit zu liefern. Nachdem indes eine solche Menge von Anzeigen derselben erschienen ist, darf ich es jetzt als überflüssig und zwecklos betrachten, ein allgemeines Urtheil auch meinerseits darüber abzugeben. Ich habe es daher in Uebereinstimmung mit der Redaction für das Richtigste gehalten, mich auf eine Reihe von Zusatzbemerkungen zu beschränken, die ich bei der Knappheit des mir zugemessenen Raumes auf ein Minimum reducieren musste.

P. 3. Gegen eine Ableitung des Wortes *ma-a-a-lu* von einer Wurzel אאל spricht 1. die Gestalt des Wortes selbst. Denn **ma'-'a-lu* (Form مَفْعَل) könnte nur zu *ma'alu* werden, einem Worte, das nur *ma-'-a-lu* geschrieben werden könnte. Ebenso würde eine Form مَفْعَال im Assyrischen lauten; 2. aber, dass bei den Su, die nach den Syllabaren specifisch-mesopotamische Wörter mit den Assyrern gemein haben (cf. *pitḳu* = Sohn bei den Su [II R, 30, 48 *c d*] und *pitiku* = Sohn bei den Assyrern [II, 36, 51 *c d*]) und demnach wohl eine näher mit der assyrischen verwandte Sprache redeten, gemäss II R, 23, 63 *c d* *na-ma-al-lum* = assyr. *ma-a-a-lu* ist, ein Wort, das wohl von einer Wurzel מול oder מיל, nicht aber von einer Wurzel אאל abgeleitet werden kann. Man wird daher auch bei der Zurück-

führung von *ma-a-a-lu* auf die Wurzel מול oder מיל bleiben müssen und an eine Verwandtschaft dieser mit arab. مال denken dürfen.

P. 12. Anm. 3. übersetzt Delitzsch *nablu* mit ‚Verderben'. Der Umstand, dass, wo auch immer *nablu* erscheint, fast überall der Zusammenhang auf eine Licht- oder Feuererscheinung hinweist, spricht schon an und für sich dafür, dass die allgemeine vage Delitzsch'sche Uebersetzung, zu der die falsche Etymologie einen falschen Weg gewiesen, aufzugeben ist. In *Z. für Assyriologie* I, 64 ff. habe ich gezeigt, dass *nablu* nur durch ‚Feuer' oder ähnliches übersetzt werden darf. Ebendort habe ich äth. ነበልበል = ‚Flamme' zur Vergleichung herangezogen.

P. 32 unten. Ob eine Etymologie von *ašarīdu* als *ašar* + *ídu* = ‚Stellung' + ‚erster' möglich ist? *Idu* heisst ‚eins', nicht ‚erster'. ‚Erster' und ‚eins' sind grundverschiedene Begriffe, weshalb denn auch die sämmtlichen verschiedenen semitischen Sprachen (die assyrische miteingeschlossen) für dieselben total verschiedene Wurzeln in Anwendung bringen. Sollte *(ašar)īdu* mit *ídu* = אחד zusammenhängen, müsste es schon ‚an Stellung' — ‚einzig' (im Sinne von ‚ausgezeichnet') heissen. Aber *ídu* heisst nicht ‚einzig' in diesem Sinne. Auch ist *ašru* = ‚Stellung' auffallend.

P. 48. Die Erörterung über den Strassennamen *ai-ibur-sa-bū* = [cuneiform] erledigt sich durch die Erwägung, dass III R, 16, Nr. 5 ein sehr verderbter Text vorliegt und durch die weitere, dass auf der von Winkler copierten und von Lehmann, *De inscriptionibus cuneatis etc.*, S. 26 edierten Inschrift Assurbanipals Z. 26 an der entsprechenden Stelle [cuneiform] steht, woraus erhellt, dass statt TAR-A-A-PAL ebenfalls, so unglaublich es klingen mag, RI-ŠA-A-TI zu lesen ist. Durch diese Auffassung der in Rede stehenden Zeichengruppe werden wir der Möglichkeit überhoben, in dem P. 48 unten mitgetheilten Syllabar in [cuneiform] = *abaru* nicht *abāru* ‚überschreiten' zu erkennen, und sind nicht gezwungen, ‚richten' und ‚stark sein' für ‚sich nahe berührende Begriffe' zu halten (!) (Delitzsch, p. 48 unten).

P. 62 vermisse ich *íbirtu* = *abāru* (IV R, 25, 42, Col. III; cf. meine Erörterung in *Z. für Assyriologie* II, 88).

P. 85 übersetzt Delitzsch: *Sīn agâ ur-riḫti ana mâti našû* mit: ‚Wenn Sīn die festbestimmte (?) Krone über der Erde trägt' (zu dem Ausdrucke *ana māti našū*, cf. *Z. für Assyriologie* ii, 202—203). Was eine festbestimmte, wenn auch mit Fragezeichen ausgerüstete Krone sein soll, entgeht meinem Verständnisse. Dass *agū* *riḫ-ti* wenigstens an der von Delitzsch citierten Stelle iv R, 32, 9 *b* und *ib.* Z. 2 *b* = Vollmond ist, folgt daraus, dass hier vom 11., beziehungsweise 13. Tage einer Lunation die Rede ist, da am ersten Tage des Monats der Mond neu erschien. Dass auch sonst *agū tašriḫti* = Vollmond, erhellt aus iii, 55, Nr. 3, wo das dritte Tagfünft eines Monats als die Tage der *agí tašriḫti* bezeichnet wird (cf. *Z. für Assyriologie* ii, 81, A. 3). Da nun *agū* allein nicht nur von der vollen sondern auch von der halben Mondscheibe gebraucht wird (cf. *Z. für Assyriologie* ii, 81, A. 3), so muss der Begriff der ‚Ganzheit' in *tašriḫti* liegen. *Tašriḫtu* wird besonders gern auf ‚Opfer' angewandt, in welcher Verbindung man es mit ‚riesig' zu übersetzen versucht hat (cf. *Z. für Assyriologie* ii, 81, A. 3). Es giebt ein Wort *šurruḫu* = ordnen. *Tašriḫtu* würde sich zu diesem verhalten wie *tiṣlītu* zu *ṣullū, tišrītu* zu *šurrū* und تَفْعِلَة zu فَعَّل, und, falls von diesem Worte abgeleitet, ‚Ordnung, Ordnungsmässigkeit' heissen. Da eine solche Bedeutung an allen in Betracht kommenden Stellen vorzüglich passt, so ist dieselbe den unanwendbaren Bedeutungen: ‚riesig' sowohl wie ‚festbestimmt' vorzuziehen. Vielleicht stimmt dazu, dass nach ii R, 48, 47 cf. Ka-*silim* (sonst auch = שלם) = *taš-ri-ih-tum*.

P. 93. Zu אזל? = zu Willen sein, gehorsam, günstig sein (?). Dass die von Delitzsch erschlossene Bedeutung annehmbar ist, lehren die von demselben angezogenen Textstellen. Die Lesung des assyrischen Wortes aber dürfte unrichtig sein. Da *uznu* im Assyr. = ‚Ohr' ist und arab. اذن = ‚aures praebuit, obsecutus est', endlich *i-* allerdings *i-gul*, aber auch, wie wir bis jetzt wissen, *i-sun* und desshalb *i-zun* gelesen werden kann, so dürfte sich letztere Lesung und die daraus folgende oben angedeutete Etymologie sowie die Bedeutung: ‚aures praebet', sehr empfehlen.

P. 102. Beruht die Deutung von *a*- -*lum* als ‚Hausmeister'

auf irgend einer Stelle ausser II, 10, 14 *a b*? Trotz des sum. *ṅgalu-saṅg-ṅga-í* dürfte doch vor der Hand Lesung und Deutung von *a*-[cuneiform]-*lum* als *amílum* = Mensch vorzuziehen sein. (Also II, 10: Wenn ein Mensch einen Mann, den er gemiethet, getödtet hat etc., nicht: Wenn ein Hausmeister einen Sklaven miethet etc., wie Delitzsch l. c. will; dagegen spricht das [cuneiform] hinter *igur*!)[1]

P. 109. Dass *rādu* nicht einfach ‚Unwetter' heisst, weil es sich von *radū* = ‚fliessen' herleitet (= **radju*), habe ich in *Z. für Assyriologie* I, 245, A. I bemerkt.

P. 110. Ist es nicht mehr als gewagt, *unāti* (V, 25, 44 *d*) mit ‚Hausgeräth' zu übersetzen, nur weil *unūti* ‚Geräthe' heisst? Der Zusammenhang scheint mir wenig für eine solche Bedeutung zu sprechen. Ich meine irgendwo (ich glaube, in Pinches *Texts*) *unāti* gelesen zu haben, wo dem Worte eine Bedeutung ‚Frauengemach' zu eignen schien. Leider habe ich dieselbe nicht notiert.

P. 111—112. *I*-[cuneiform]-*ru-u* übersetzt Delitzsch mit ‚Sinnen, Denken, Träumen'. Gegen diese Deutung ist 1. einzuwenden, dass das Ideogramm für *ikirrū* Ka-gar = ‚Mund machen' ist und 2. im Zusammenhang damit, dass auf K 196 (Col. I, 20—21) ein *apālu*, d. i. ‚erwidern' in Bezug auf *ikirrū* ausgesagt wird, 3. dass es im *a* mit *arratu* und *mamīt* (s. Delitzsch a. a. O.) = Fluch und 4. mit *amāt* = Wort steht (IV, 58, 40—41). Daraus dürfte sich eine ursprüngliche Bedeutung wie ‚Reden, Schwatzen' an den allermeisten Stellen ergeben, woraus sich eine immerhin bisweilen anwendbare Bedeutung ‚Denken' entwickelt haben kann. Uebrigens dürfte *uttaṣam* auf K. 196 in Verbindung mit *ikirrū limnu* unzweifelhaft ‚äussern', eigentlich ‚herausgehen lassen' heissen (also: böse Reden äussern).

P. 119. V R, 42, 13—14 *c d* liest Delitzsch dug-nig-gid-*da* und dug-gud-*da* = *du-[bu-ut-tum]*. Allein V, 39, 20 *c d*, wo dug-gid-*da* = du-*pu-ut-tu* (nach *ḳapadu* und *ḳup-pu-du* und vor *kab-tum*), lehrt unzweifelhaft die ungefähre Lesung *kupputtum*. Der genaue Werth

[1] Vgl. D. H. Müller's Bemerkungen über *ma* im Anzeiger der kais. Akademie d. W. (phil.-hist. Classe) 1884, Nr. XVI vom 18. Juni.

der drei Wurzelradikale bleibt zweifelhaft. — Aus DUG-BAR = *ada-guru,* weil v, 42, 17 *c* mit der Glosse *banda* (sonst auch = zart, klein etc.) versehen, schliesst DELITZSCH, dass das Ideogramm vielleicht auf die Kleinheit dieses Gefässes Bezug nimmt. Allein aus v, 39, 21 *c,* wo DUG-BAR die Glosse *bandiš* hat, geht hervor, dass das in Rede stehende *banda* erst aus *bandiš* entstanden ist und somit mit *banda* = -*da* nichts zu thun hat.

P. 120 unten findet es DELITZSCH äusserst befremdlich, dass ‚ein und dasselbe Gefäss sollte ideographisch als ‚langes' und ‚kurzes' bezeichnet sein' (als *da* und *da,* d. i. *nig-gid-da* und *guda*: v, 42, 13—14 *c d*) und möchte daher *gid-da* zu *nu-gid-da* verbessern. Dies ist überflüssig. Denn *nig-gid-da* kann als aus *nu-gid-da* entstanden gedacht werden (cf. dass *nun-nir* mit *nu-nir* [resp. *ḳablu* und *miḫru*] wechselt; s. *Z. für Assyriologie* II, 213).

P. 124. Wechselnd mit und kommt sonst als Plural- oder Massenbezeichnung vor (v, 62, 65 *d*). Alle drei Zeichengruppen stellen natürlich eine Lautgruppe, nämlich *g'i'a* (d. i. Menge) dar, insofern als *g'i-a,* *g'i(š)-a* und *g'i(š)-ia* zu sprechen ist.

P. 126. Anm. 7. DELITZSCH hält die Lesung der Glosse *(i-)* als *(i-)šir* für ‚auf alle Fälle ausgeschlossen'. Aber v, 38, 41 *a b* hat die Glosse *ší-ir.*

P. 128. *Sibit adê (!) šina* übersetzt DELITZSCH durch ‚sieben mit 2 *adū*'. Aber das würde im Assyrischen *sibit ša šinā adišunu* und im Sumerischen *inima ara min kamagí* heissen, was aber beides nie vorkommt. Wir übersetzen daher besser bis auf Weiteres ‚7 2mal' und überlassen es der Zukunft, den Ausdruck zu erklären.

P. 135 unten leitet DELITZSCH *simānu* von *sāmu* = *סום ab. Allein da *simtu* = *(simānu)* gemäss POGNON, *Inscription de Merunirar* = ‚Besitz, Eigenthum' etc., ferner *asāmu* (*و *asāmu*) = ‚eigen sein, eigenthümlich sein' (cf. *Z. für Assyriologie* II, 87), so kann es nicht zweifelhaft sein, dass *simtu* und *asāmu* zusammengehören und demnach *simtu* von einer Wurzel primae و *asamu* abzuleiten ist, was schon FLEMMING erkannt hat. Vielleicht ist arab. وسم zu vergleichen.

P. 137 treffen wir ein Wort *uddānu* = ,Zeitdauer'. *Ud-(da)-*NI*-(la)*, d. i. *udazala* oder *udazila* ist sonst = *namāru* (cf. *Z. für Assyriologie* I, 66) = erscheinen sowie = *šíru* = Morgen(röte). Mit *ud-zal-la* wechselt *ud-zal-li* (resp. *ud-zil-li*) II, 59, 10 *b* und ferner, weil nach x + *il* gemäss meiner *Šurbu* 18—19 als phon. Complement für *li* verwandt wird, *ud-zal*- (III, 55, 7 *b*: *ud-zal*- *ūmu* und III, 52, 38 *b bibli u udazil*-*-í-ša*, d. i. sein Verschwinden und Erscheinen [sc. des Jahres]; *í* ist hier assyrischer Ableitungsvocal). An der von DELITZSCH S. 137 angeführten Stelle aus dem Syllabar K. 4349 lesen wir:

	ud-da-NI-*li* MU
	ud-da-NI ITU

Aus dem Vorhergehenden dürfte sich ergeben, dass MU hier = *šattu* wie ITU = *arḫu* und demnach nicht *uddani* sondern *uddazili* zu lesen und ,Wiedererscheinen' zu übersetzen ist. Diese Bedeutung wird bestätigt durch das Ideogramm d. i. ,links' für Wiedererscheinen d. i. Anfang des Monats. Denn da der Norden die Hauptrichtung für die Assyrer war, lag die Westrichtung, in der der Neumond (= חדש) erschien, links für sie. Aus dem soeben Erörterten erhellt, dass ein *uddānu* = ,Zeit' nicht existiert, statt dessen aber ein Wort *udazili*, resp. *udazilū* = ,Wiedererscheinen, Erscheinung'.

P. 162 kennt DELITZSCH ein Wort *uddanū* = ,Machterweisung, Machtfülle, Stärke'. Dies soll die Lesung und Bedeutung des Wortes *ud-da*-*-í* II, 57, 31 *d* sein, wo NINIP als *ša ud-da*-*-í* bezeichnet wird.

Allein da 1. NINIP's Gemahlin II, 59, 10 *b c* die Herrin des *-li*, d. i. des Erscheinens des Tages, resp. des Lichtes genannt wird, 2. NINIP die Sonne am Horizonte und ganz besonders die aufgehende Sonne ist, 3. oben bemerkt worden ist, dass *ud-zal-la* = *ud-zal-li* = *ud-zal*- = *ud-zal*-*-í*, so ist II, 57, 31 *d* statt *uddanī* vielmehr *udazilī* zu lesen und zu übersetzen: ,Erscheinen' (ev. Tagesanbruch, Anbruch des Lichtes) und *uddanū* = ,Machtfülle' etc. aus dem assyrischen Lexicon zu streichen.

Mit den vorstehenden Bemerkungen und Aussetzungen begnüge ich mich. Es wäre allerdings noch vielerlei Wichtigeres und Unwichtigeres zu besprechen, worüber Andere sich noch nicht geäussert. Doch verzichte ich darauf, um nicht auch meinerseits den Anschein zu erwecken, als ob an dem Werke Alles zu tadeln und Nichts zu loben wäre, und spreche hier am Schlusse DELITZSCH meinen herzlichsten Dank aus für das hier nicht besprochene Gute, das er uns in seiner Arbeit gebracht hat. Möchte die Vollendung des ganzen Werkes nicht allzuviele Jahre in Anspruch nehmen!

KIEL.

Altarabische Wiegen- und Schlummerlieder.

Von

I. Goldziher.

Die Philologen des II.—IV. Jahrh. d. H. haben kein Moment des altarabischen Lebens für zu kleinlich und geringfügig gehalten, um die auf dasselbe bezüglichen Daten zu sammeln. Muḥammad b. Al-Mu'allâ al-Azdî (im III. Jahrh.), der in der arabischen Literaturgeschichte vorzugsweise als Commentator der Gedichte des Tamîm ibn Muḳbil genannt wird, schrieb ein Buch unter dem Titel كتاب الترقيص; dasselbe hatte wahrscheinlich die Sammlung von Liedern zum Zwecke, welche aus den älteren Zeiten mit der Bemerkung überliefert waren, dass dieselben dazu dienten, die Kinder dabei hüpfen oder tanzen zu lassen. Ḥ. Ch. (v, p. 499 zu nr. 11822) hat den Inhalt dieses Buches unrichtig geahnt, indem er den Titel dahin deutet, dass es der Mittheilung belustigender Erzählungen gewidmet war. Aus diesem Buch wird ein Gedichtchen citirt, welches Al-Śejmâ', die den kleinen Muhammed zu warten hatte, zu seiner Unterhaltung zu singen pflegte.[1] Bei der Tendenz dieser Literaturgattung zur Vielseitigkeit,[2] hat das Buch des Azdî auch andere Nach-

---

[1] Ibn Ḥaǵar, *Iṣâba*, ed. Calcutta IV, p. ٦٦٣: وقالت الشيماء ترقّص النبيّ صلعم الخ.

[2] Es ist ein Canon der Philologen, nicht bei einer Sache zu bleiben, sondern dem Ueberdrusse des Lesers vorbeugend, viel Allotria einzustreuen. Al-Ǵâḥiẓ (Petersburger Hdschr., fol. 156ᵃ) hat diese Tendenz in seinen verschiedenen Büchern am augenfälligsten bethätigt und dieselbe auch in einen Canon gefasst: وجه التدبير فى الكتاب اذا طال أن يداوى مؤلّفه نشاط القارئ له ويسرفه الى حظـــه

richten enthalten; Al-Sujûṭî citirt daraus genealogische und philologische Notizen.[1] — Das Buch des Azdî ist, wie das meiste aus jener Sammelliteratur, nicht erhalten geblieben. Man kann jedoch aus der Literatur eine kleine Sammlung von tarḳîṣ-Liedern zusammenstellen, die uns ungefähr einen Begriff von der Natur derselben bieten. رقّص oder زَفَّنَ[2] sind die Wörter, mit denen man das singende Begleiten der Hüpfübungen der Kinder bezeichnet. Sie werden auch von Wiegen- und Schlummerliedern gebraucht, wie solche bei den Arabern allgemein üblich waren.[3] Sowohl Vätern als Müttern begegnen wir bei solchen Liedern. Hind bint Abî Sufjân singt ihrem kleinen Sohne folgendes Liedchen:

‚Ich werde Babba verheirathen — mit einem Mädchen in einem Zelte — welches den Kopf einer Puppe kämmt‘.[4]

‚Babba‘ ist wohl Kosewort für das Kind; falsche Interpretation hat es für den Eigennamen des Kindes genommen. Demselben Liedchen begegnen wir nämlich, mit einigen Varianten, als Wiegenlied der Mutter des ʿAbdallâh b. Al-Ḥâriṯ b. Naufal, und Ibn Durejd meint, dass dies ‚Babba‘ ein Name des ʿAbdallâh sei.[5] — Wie in Kinderliedern überhaupt[6] so wird auch in diesen tarḳîṣ-Liedern nicht immer auf den logischen Zusammenhang des Textes Gewicht gelegt, sondern zumeist nur die Wirkung durch Rhythmus und Reim im

---

بالاحتيال له فمن ذلك ان يخرجه من شىء الى شىء ومن باب الى باب بعد (?) الّا يخرجه من جملة ذلك الفنّ ومن جمهور ذلك العلم (vgl. *Kitâb al-Ḥejwân*, Hdschr. der Wiener Hofbibliothek, fol. 398b ولكنّى اعرف ملالة الناس للكتاب اذا طال). Die späteren Schriftsteller sind diesem Canon treu gefolgt und haben ihm in ihren Aeusserungen über die Composition ihrer Bücher öfters sehr weitläufigen Ausdruck gegeben; ich verweise nur auf Aġâni, I, p. ٤, II, p. ٣٧. Al-Mubarrad, *Kâmil*, p. ٤٠٩, ٤٢٨, ٧١٢ ٥٢٩ u. a. m.

[1] Al-Muzhir, II, p. ٢٢٦, ٢٢٧, ٢٣١.

[2] Ibn al-faḳîh, ed. DE GOEJE, p. ١١٩, 18, auch نَزَّى Aġânî XVIII, p. ١٤٧, 6 ff. Für زفن vgl. noch Ag. I, ١٢٥, 19. 21, Jâḳ. II, ٦١ ult.

[3] vgl. Al-Mubarrad, p. ٨٠, 3, وتغنّيه فى مهده.

[4] Al-Ṭabarî, II, p. ٤٥١, 12.

[5] *Kitâb al-ištiḳâḳ*, p. ٤٤.

[6] Man vgl. meine Abhandlung: *Jugend- und Strassenpoesie in Cairo, ZDMG.*, XXXIII, p. 613.

Auge behalten. Ǵa'far b. Al-Zubejr singt seinem kleinen Mädchen, Umm 'Urwa folgendes vor:

‚Bravo 'Urwa in den Satteln — ich liebe jeden, der aus- oder eingeht.'[1]

Das Wiederholen der Worte steht gleichfalls im Einklang mit dem Zweck dieser kindischen Liedchen; يا بأبى يا بأبى يا بأبى *كأنّة فى العزّ قيس بن عدىّ so lautet das tarḳîṣ des 'Abd al-Muṭṭalib für eines seiner Kinder;[2] es ist wohl gewiss nicht speciell von 'Abd al-Muṭṭalib gesungen worden, aber für jeden Fall ist es der Art solcher poetischer Productionen aus älterer Zeit angemessen. Bemerkenswerth ist es, dass die Mutter in solchen Liedern ihrer Klage gegen den eigenen Gatten Ausdruck gibt. Ein Mann Namens Abû Ḥamza mied das Zelt seiner Gattin, da ihm diese ein Mädchen gebar; die Mutter wartete des Säuglings und sang ihm folgendes Wiegenlied:

‚Was ist dem Abû Ḥamza, dass er nicht zu uns kommt — dass er sich in Nachbarshäusern herumtreibt — aus Zorn darob, dass wir nicht Söhne gebären — wir empfangen ja nur, was er uns gegeben!'[3] Zufällig ging Abû Ḥamza an dem Zelt vorbei, als darin dies Wiegenlied gesungen wurde. Er trat dann auch hinein und küsste Mutter und Töchterchen.[4]

Ausser den eigentlichen Wiegen- und Schlummerliedern finden wir das der Kindersprache angehörige Wort طبا طبا, das die Bedeutung hat: ‚Schlafe, schlafe'. Daraus wurde bekanntlich auch ein Eigenname.[5] Der Name Ṭabâṭabâ ist nicht das einzige Beispiel dafür, dass jemand seinen Namen aus dem Schlummerliede erhält, das man

---

[1] Agânî, XIII, p. ١٠٦.

[2] Ibn Durejd, p. ٧٥.

[3] ما لأبى حمزة لا ياتينــا
يظلّ في البيت الذى يلينــا
غضبان ألاّ نلد البنينـا
وانّما نأخذ ما اعطينـــــا

[4] Al-Ǵâḥiẓ, *Kitâb al-bajân*, fol. 31^b.

[5] Abu-l-Maḥâsin, *Annales*, II, p. ٢٣١, ult.

ihm in seiner Kindheit vorsang. Wir können noch ein anderes Beispiel dafür anführen. Der Vater des Philologen ʻOmar b. Śabba (st. 262) hiess eigentlich Jazîd, seinen späteren Namen Śabba soll er dadurch erhalten haben, weil dies Wort in dem Schlummerliede vorkam, welches ihm seine Mutter oft vorgesungen hatte.[1] Dies Schlummerlied zeigt uns übrigens im Vergleiche mit einem oben angeführten Beispiele auch, dass man die Formel يا بابى in dieser Poesie gern zu gebrauchen pflegte.

---

[1] Al-Muzhir, II, p. ٢١٦: وانّما لقّب شبّة لانّ امّه كانت ترقّصه وتقول * يا بابى وشبّا * وعاش حتّى دبّا

Anzeigen.

H. Zotenberg, *Histoire d' 'Alâ al-Dîn ou la Lampe merveilleuse.* Texte arabe publié avec une notice sur quelques manuscrits des Mille et Une Nuits, par —. Paris, Imprimerie Nationale. 1888. (Auch mit arabischem Titel, 86 und 70 S. gr. 8°. — Aus den *Notices et Extraits,* xxviii, 1.)

Bekanntlich enthält Galland's Uebersetzung von 1001 Nacht eine Anzahl Geschichten, die in keinem bisher bekannten Text dieser Sammlung stehen. Einige derselben mögen sich wirklich nie darin befunden haben, wenn es auch nach Zotenberg's Darlegung sehr wahrscheinlich ist, dass der Maronit Hanna (Ḥannâ), von dem sie Galland erhielt, eine schriftliche Quelle benutzt hat.[1] Nun hat aber Zotenberg eines der hübschesten dieser Märchen, die Geschichte von Aladdin[2] und der Wunderlampe, in zwei der Pariser Nationalbibliothek gehörenden Handschriften von 1001 Nacht entdeckt und gibt hier den arabischen Text nach der besseren derselben heraus. Dies ist die von dem bekannten Michael Sabbagh (Ṣabbâgh) gemachte Copie eines im Jahre 1703 in Bagdad geschriebenen Codex. Die andere Handschrift ist von dem syrischen Priester Dionysios ‚Chavis' (Schâwîsch) im Jahre 1787 geschrieben. Sein Text stimmt

[1] Schon an sich ist es kaum glaublich, dass z. B. eine so abgerundete Erzählung wie die von Ali Baba und den 40 Räubern blos aus mündlicher Ueberlieferung stamme; die arabischen Märchen, welche sich Neuere von illitteraten Leuten haben erzählen lassen, sind viel unvollkommener in Disposition und Ausführung.

[2] Ich behalte diese bequeme Form Galland's bei.

mit dem Sabbagh's im Ganzen überein, weicht aber im Kleinen oft von ihm ab, nicht nur nach der ganzen Art dieser Litteratur, sondern namentlich auch weil der Schreiber einen eigenthümlichen, europäisirenden Stil anwendet. Es ist daher durchaus zu billigen, dass ZOTENBERG vom Text des ‚Chavis' nur den Anfang als eine grössere Probe und dann verschiedene einzelne Stellen, nicht aber ein vollständiges Variantenverzeichniss gibt. GALLAND's Uebersetzung entfernt sich an manchen Stellen von den beiden, sachlich durchweg übereinstimmenden, Handschriften. Zum grössten Theil liegt das wohl an GALLAND's Weise, mit seinen Originalen umzugehen: er sucht die Darstellung gefälliger zu machen, paraphrasirt und bringt die Sachen sonst dem europäischen Leser näher.[1] Da ist es denn oft schwer, zu sagen, ob ein Mehr bei GALLAND ihm oder seiner arabischen Handschrift angehört. Aber z. B. gleich der Umstand, dass GALLAND Aladdin's Vater mit Namen (Mustafa) benennt, spricht dafür, dass Hannâ's Text zum Theil auch materiell von dem ZOTENBERG vorliegenden abwich. Wie hier, so dürfte derselbe auch z. B. in dem Punkte das Ursprünglichere gehabt haben, dass nach ihm der maghribinische Zauberer dem Knaben bei der ersten Begegnung ‚eine Hand voll kleiner Münzen', nicht gleich ‚zehn Goldstücke' gibt.

Die Erzählung von Aladdin bildete schwerlich schon einen Bestandtheil des alten, in Baghdad entstandenen Buches ‚1001 Nacht'. Freilich ist kein entscheidender Grund für ein jüngeres Alter, dass sich sehr viele ihrer Motive in anderen Geschichten wiederfinden (z. B. gleich, dass der später so ausgezeichnete und glückliche Held in seiner Jugend ein Taugenichts ist); hier müssten ja erst für die einzelnen Fälle die Originalstellen nachgewiesen werden, was kaum thunlich ist. Aber der ganze Charakter des Märchens scheint mir mehr dem der späteren, ägyptischen zu gleichen. Ob es freilich

[1] Dies Verfahren GALLAND's hat gewiss wesentlich dazu beigetragen, dass 1001 Nacht in Europa so viel Glück machte. Man muss dabei einerseits den Zeitgeschmack in Rechnung bringen, anderseits, dass die damaligen Europäer von orientalischem Leben sehr viel weniger wissen konnten als die heutigen. Auf alle Fälle müssen auch wir noch die Eleganz und die *lactea ubertas* von GALLAND's Stil anerkennen.

gerade in Aegypten geschrieben ist, steht dahin. Hanna war ein Syrer, Sabbagh's Vorlage war von einem Baghdader in Baghdad geschrieben, und dass das Märchen in jenen Ländern bekannt blieb, sehen wir an den Reflexen daraus in der Geschichte, welche Socin in Mardîn aus dem Munde eines Eingebornen aufgezeichnet hat (*ZDMG.*, 36, 35 ff.). Aber auf der anderen Seite wird Cairo hier deutlich als die herrlichste aller Städte gefeiert (4, 3 = 86, 2; ‚les belles villes de ces pays-là' in der französischen Uebersetzung 9, 244 beruht wohl erst auf einer kleinen Umgestaltung Galland's). Und dann scheint auch die Sprache eine ägyptische oder höchstens syrische Abfassung anzudeuten. Freilich ist meines Wissens über das heutige Arabisch von Baghdad sehr wenig bekannt, und ich selbst weiss so gut wie gar nichts darüber; jedoch sind die ägyptischen oder ägyptisch-syrischen Eigenthümlichkeiten in Zotenberg's Text so stark ausgesprochen, dass man sie kaum blos gelegentlicher Nachlässigkeit des Sabbagh zuschreiben darf, sondern dass anzunehmen ist, schon das Baghdader Manuscript trug ungefähr diesen Sprachcharakter, stammte also aus einer von Westen gekommenen Vorlage. Ob aber das Märchen schon seit längerer Zeit einer Gestalt von 1001 Nacht angehört, ist wenigstens einstweilen nicht zu erkennen.

Merkwürdig ist, dass in der ganzen Geschichte nur ein einziges Verspaar vorkommt (S. 26).

Ausser dieser allerliebsten Geschichte, deren genaue Gestalt hoffentlich bald durch eine wortgetreue Uebersetzung auch weiteren Kreisen zugänglich gemacht wird, enthält Zotenberg's Buch noch eine überaus lehrreiche Abhandlung über die Handschriften von 1001 Nacht. Das Wichtigste darin ist der Beweis, dass eine Pariser Handschrift, welche einst in Galland's Besitz war, viel älter ist, als man bisher glaubte. Ein Blick auf das vortreffliche Facsimile wird wohl Jeden, der sich einigermassen mit arabischen Handschriften abgegeben hat, überzeugen, dass Zotenberg's Ansetzung der Handschrift auf die zweite Hälfte des xiv. Jahrhunderts auf keinen Fall zu früh ist. Und diese Handschrift ist doch gewiss noch weit entfernt von der Urgestalt des Buches. Somit ist der Ansicht von der ganz

späten Abfassung unserer Sammlung der Boden völlig entzogen, einer Ansicht, der das Ansehen des hochverdienten, aber nicht gerade als Kritiker hervorragenden Lane zur Hauptstütze gedient hat, gegen die jedoch in neuester Zeit schon mehr und mehr Widerspruch laut geworden ist. Die betreffende Handschrift besteht aus drei Bänden; ein vierter, den Galland noch besass, ist leider verloren gegangen. Auch diese vier Bände umfassten noch nicht die Hälfte des ganzen Werkes; überhaupt ist bei 1001 Nacht dasselbe eingetreten wie bei vielen anderen sehr umfangreichen Büchern, dass nämlich der Anfang häufiger abgeschrieben wurde als das Ende. Diese Handschrift, mit welcher eine Vaticanische sehr übereinzukommen scheint, bietet offenbar einen relativ guten Text. Dass sie wirklich, wie Zotenberg annehmen möchte, geradezu das Original für eine ganze Classe von Handschriften wäre, vermag ich weder zu bejahen noch zu verneinen, da ich viel zu wenig Material zur Verfügung habe. Wo wir, Dank Zotenberg's Mittheilungen, den Text Habicht's mit dem der Galland'schen Handschrift vergleichen können, ist jener zum Theil gewiss unabhängig von dieser, aber Habicht's Ausgabe ist ja auch nicht der einfache Abdruck eines einzigen Manuscripts. Auf alle Fälle wäre zu wünschen, dass aus Galland's Handschrift, etwa mit Heranziehung der Vaticanischen, ein grösseres Stück, wo möglich eine längere Erzählung oder ein Cyklus von Erzählungen veröffentlicht würde. Ein solches Textstück könnte vielleicht weiteren Untersuchungen zur Grundlage dienen, denn es erscheint durchaus wünschenswerth, dass zuerst einzelne wichtige Theile von 1001 Nacht durch verschiedene Textgestalten hindurch auf Ursprung und Geschichte untersucht werden, ehe man sich an die Lösung der Hauptfragen für das Gesammtwerk macht. Ueberhaupt müssen wir recht viel umfängliche Proben aus wichtigen Handschriften des Werkes erhalten! Bei solchen ist natürlich der Sprachcharakter treu zu wahren; ich würde auch ة nur in den Fällen geben, wo es die betreffende Handschrift zu haben pflegt, sonst ه. Interessant ist, dass auch Galland's Handschrift schon stark vulgäre Sprache zeigt, z. B. نحنا ‚wir', لسعى ‚jetzt'.

Zotenberg hat es sich als besondere Aufgabe gestellt, zu untersuchen, wie Galland gearbeitet hat. Er zeigt uns, dass der Uebersetzer neben der genannten Handschrift mindestens noch eine andere benutzt hat, so dass die Uebersetzung wenigstens zum grossen Theil einen gemischten Text darstellt. Aus Galland's sorgfältig geführten Tagebüchern erhalten wir sehr interessante Mittheilungen.

Der Verfasser gibt uns ausserdem eine Uebersicht über sämmtliche bekannte Handschriften von 1001 Nacht.[1] Er theilt dieselbe in drei Gruppen: 1. die asiatische, durchweg nur die ersten Theile enthaltend, zum Theil durch die Breslauer Ausgabe dargestellt; 2. die ägyptische, durch die meisten Handschriften und die orientalischen Ausgaben repräsentirt; die Handschriften sind alle jung und am meisten mit fremdartigen Bestandtheilen versetzt; 3. eine von beiden und wieder unter sich verschiedene. Wie weit diese Eintheilung sich nicht blos in Bezug auf Inhalt und Anordnung, sondern auch rücksichtlich des Textes im Einzelnen bewährt, kann erst sorgfältige Untersuchung darthun. So viel ist aber schon jetzt klar: die Entstehung der Texte, welche allen Gruppen gemeinschaftlich sind, aber von einander stark abweichen, muss in einer ziemlich frühen Zeit liegen.

Als Anhang erhalten wir noch die Skizzen von zwei Erzählungen, wie sie sich Galland nach Hanna's mündlichem Vortrag in sein Tagebuch eingetragen hat. Dass er sie nicht weiter ausführte, mag daran liegen, dass er davon keinen schriftlichen Text erhielt. Beide Geschichten bieten zahlreiche Berührungspunkte mit Geschichten von 1001 Nacht und könnten recht gut darin stehen. Zu der zweiten vergleiche die ägyptische Erzählung bei Spitta, *Contes arabes,* 137 ff. und (anfangs besser, dann aber ganz zusammengedrängt) die aus Mardîn bei Socin, *ZDMG.*, 36, 259 ff.

---

[1] Sieht sich nicht vielleicht ein Berliner Orientalist veranlasst, etwa in der *ZDMG.* zur Ergänzung Zotenberg's die Berliner Handschriften von 1001 Nacht (die es doch sicher geben wird) genauer zu beschreiben? Bis Ahlwardt's Catalog im Druck so weit fortgeschritten ist, können Jahre verstreichen, und ausserdem kann dieser auf das Einzelne nicht genauer eingehen oder gar längere Proben geben.

Möge uns ZOTENBERG, dessen Fleiss, Gelehrsamkeit und Scharfsinn für die orientalische Erzählungsliteratur schon so viel geleistet haben, noch weitere Gaben aus dem Zaubergarten von 1001 Nacht bieten!

Die Ausstattung ist natürlich der Imprimerie Nationale angemessen; doch wäre ein weniger schweres, aber geleimtes Papier bei weitem vorzuziehen.

STRASSBURG, den 31. December 1887.

TH. NÖLDEKE.

Nachtrag. ZOTENBERG's Facsimile ist aus der Geschichte von dem Fischer und dem Geist genommen. Man hat bekanntlich behauptet, diese setze eine ägyptische Verordnung vom Jahre 1300 voraus, da sich nur aus ihr die vier Farben der Fische erklärten; das Zaubermärchen könnte dann sogar erst geraume Zeit nach 1300 entstanden sein, als nämlich der durch die Verordnung geschaffene Zustand schon für alterthümlich gegolten hätte. Nun führt uns aber das Facsimile aus dem XIV. Jahrhundert, das eine längere Textgeschichte voraussetzt, weit über das Jahr 1300 als Zeit der Entstehung des Märchens hinauf! — Neuerdings hat dazu GILDEMEISTER sehr wichtige sachliche Einwendungen gegen jene Annahme erhoben (s. *Festgruss an Otto v. Böhtlingk . . . von seinen Freunden,* S. 34 ff.). Ich bezweifle nicht, dass dies Hauptstück unserer Sammlung dem Inhalt nach schon in der Quelle stand, die Mas'ûdî vor sich hatte.

STRASSBURG, den 19. März 1888.

ADOLF KÄGI, Prof. Dr. *Alter und Herkunft des germanischen Gottesurtheils* (in *Festschrift zur Philologenversammlung*, Zürich 1887, 4°, pp. 40—60).

This is a very laborious and valuable essay which surpasses by far everything that has been hitherto written on the subject of

Indo-European ordeals. Professor KÄGI, well-known for his former investigations in the field of Indian Antiquities, has printed copious extracts from Indian lawbooks, both published and unpublished ones, by the side of analogous extracts from ancient Teutonic codes, such as the laws of the Anglosaxons, Franconians, Frisians, etc., marking those rules by spaced letters in which the Indian books concide with the Teutonic ones. This is an excellent method by following which Professor KÄGI has fully succeeded in establishing the close agreement existing between the customs of ancient India and Germany with regard to the performance of the principal ordeals. The coincidences extend to the smallest detail, such as the space of nine feet which the defendant has to traverse while carrying the hot iron, both according to Indian and German laws; the standard by which those feet are measured, viz. the feet of the defendant; the sealing up of the man's hand and opening it again after three days in order to ascertain whether there are any sores on it; the restriction of the ordeal by chewing to cases of larceny; the injunction that a man performing an ordeal should do so facing the east, etc. Resemblances such as these surpass by far the superficial analogy observable between some of the Indo-European ordeals on one hand, and the ordeals of divers savage tribes in Africa and Australia on the other hand. A review of the ordeals current among other Indo-European nations, such as the Persians, Greeks, Romans, several Slavonic tribes, the Welsh and others, tends to corroborate the theory that the administration of ordeals belongs to the common heirloom of Indo-European nations.

Want of space has prevented the author from discussing in detail the ordeals by water, drawing lots, etc. In the case of these ordeals also the coincidence between the respective usages of India and Germany is striking enough, as may be seen from ZEUMER's recently published valuable collection of *Ordines Judiciorum Dei* (in the *Monumenta Germaniae*, 1886). Thus e. g. the drinking of consecrated water in the Teutonic ordeal by water is curiously analogous to the ordeal by sacred libation of the Sanskrit lawbooks.

While adverting to the mutual relations between oaths and ordeals, Professor Kägi *en passant* has cast a doubt on the correctness of my rendering of the Sanskrit term śapatha in a text of Nârada (i, 239), his opinion being that it denotes an oath, and not an ordeal. The former no doubt is the usual meaning of *śapatha*, and Nârada himself has used it frequently to denote an oath, as e. g. in the passage (Nârada i, 247), *tadâ divyaiḥ parîksheta śapathaiś ca pṛithagvidhaiḥ*, where the juxtaposition of śapatha and divya 'an ordeal' shows that the former term must be used to design an oath. For analogous texts, see Nârada i, 243, 244, 249, 250, etc. In the text above referred to (i, 239), the sequel shows that it must be a general term used to design both oaths and ordeals, but particularly the latter. The same meaning must be assigned to it in a previous text, i, 236 (= Minor Nârada i, 5, 99) and, perhaps, in i, 243 (Minor Nârada i, 5, 108). This has been recognised in the new Petersburg Dictionary. It may be added that the Code of Manu also contains one passage (viii, 115 = Minor Nârada, loc. cit. 103) in which *śapatha* apparently denotes an ordeal, though it has been constantly rendered by 'an oath' ('on the strength of his oath' Bühler; 'in respect to their oath' Burnell). The ordeals by water and fire being referred to in this text, it seems to follow that the term śapatha must relate to them; and this view is confirmed by the Commentary of Nandana, who interprets śapathe by agniharaṇâdike. Further instances of *śapatha* 'an ordeal' may be collected from the lawbook of Kâtyâyana and Bṛihaspati.

J. Jolly.

Պատմութիւն Ղեւոնդեայ մեծի վարդապետի Հայոց. երկրորդ տպագրութիւն. Ս. Պետերբուրգ. Սկորոխոդով. 1887. 8. lxxxiv. 201 S.

Ստեփանոսի Տարօնեցւոյ Ասողկան պատմութիւն տիեզերական. երկրորդ տպագրութիւն. Ս. Պետերբուրգ. Սկորոխոդով. 1885. 8. xxxxviii. 438 S.

Die Gesellschaft zur Veröffentlichung armenischer Werke (*ընկերութիւն հրատարակութեան հայերէն գրոց*) in Tiflis hat unter ihren

Publicationen auch vier alte Autoren herausgegeben, welche für uns Europäer von Interesse sind, nämlich Agathangeγos, Mosēs Chorenatshi, Γewond und Asoγik. — Davon haben die Ausgaben der zwei ersteren nicht so sehr einen philologischen als vielmehr einen patriotischen Werth, da sie nur Abdrücke bekannter Editionen repräsentiren. Um so grösseren philologischen Werth haben die Ausgaben der beiden letzteren Autoren, nämlich Γewond und Asoγik, welche wir hiermit zur Anzeige bringen.

Γewond, seinem Stande nach ein Priester, lebte im VIII. Jahrhunderte unserer Zeitrechnung. Wir wissen weder über das Jahr seiner Geburt und seines Todes, noch über seinen Geburtsort, noch auch über seine Lebensschicksale etwas Sicheres, da weder er noch einer der nachfolgenden Schriftsteller irgend etwas davon erwähnen. Er verfasste sein Werk, wie so viele seiner Landsleute, auf Wunsch eines wissenschaftliebenden Fürsten, nämlich des Bagratiden Šapuḥ. Den Titel desselben führt eine Nachschrift der Handschrift in folgender Weise an: *Պատմութիւն Ղեւոնդեայ մեծի վարդապետի Հայոց որ յաղագս երեւելոյ Մահմետի եւ զկնի նորին թէ որպէս եւ կամ որով օրինակաւ տիրեցին տիեզերաց եւս առաւել ազգիս Հայոց.* Da aber das uns vorliegende Geschichtswerk von Mohammed nichts enthält, sondern erst mit dem Tode des Propheten beginnt, so dürfte der Anfang desselben verloren gegangen sein. Es reicht sonach vom Jahre 632 bis zum Jahre 788, umfasst also die Geschichte eines Zeitraumes von 156 Jahren. Die Begebenheiten der zweiten Hälfte dieses Zeitraumes werden vom Verfasser als Augenzeugen derselben erzählt.

S. SOMAL und nach ihm C. F. NEUMANN (*Versuch einer Geschichte der armenischen Literatur*. Leipzig, 1836. 8. S. 129) versetzen Γewond in das X. Jahrhundert nach einer bei den Mechitharisten auf St. Lazaro befindlichen am Anfange und Ende mangelhaften Abschrift seines Werkes. Sie haben offenbar beide das Werk nicht genauer angesehen. Der erste europäische Gelehrte, welcher Γewond's Werk benützte, war BROSSET in seinem Werke *Histoire de la Géorgie* (1849). Im Jahre 1856 erschien in Paris die französische Uebersetzung unseres Autors von KARAPET ŠAḤNAZAREAN unter dem Titel: *Histoire des*

guerres et des conquêtes des Arabes en Arménie, par l'éminent Ghevond vartabet arménien, écrivain du huitième siècle. Ein Jahr darauf, nämlich 1857, liess ŠAḤNAZAREAN in Paris auch das Original und zwar als Theil der von ihm edirten armenischen Bibliothek erscheinen, nach einer Handschrift der Klosterbibliothek von Edschmiatsin. Im Jahre 1862 lieferte Prof. K. PATKANEAN eine ausgezeichnete russische Uebersetzung mit Anmerkungen, welche viel zum Verständniss des Schriftstellers beigetragen haben. Die vorliegende Ausgabe, von welcher bereits zwei Auflagen existiren, ist hergestellt auf Grund einer sorgfältigen Collation der *editio princeps* mit einem Manuscripte, welches im Jahre 1668 in der Stadt Tigranakert von einem gewissen Abraham in sogenannten Նօտր գիր angefertigt wurde. In diesem Manuscripte, welches auf Papier geschrieben ist und in einem mit Leder überzogenen hölzernen Deckel ruht, finden sich 18 bedeutende historische Werke vereinigt, unter denen unser Ғewond die letzte Stelle einnimmt.

Nach dem übereinstimmenden Urtheile competenter Geschichtsforscher ist das Werk Ғewond's von grosser Bedeutung, da es eine Menge von Nachrichten und Zügen enthält, welche in den gleichzeitigen byzantinischen und in den arabischen Schriftstellern sich nicht finden. Es dient also zur Ergänzung der Geschichte der Araber, Byzantiner und Chazaren während des von Ғewond geschilderten Zeitraumes. Von ganz besonderer Wichtigkeit aber ist es für die Feldzüge der Araber in Armenien und den an dieses Land angrenzenden Gegenden.

Ein merkwürdiges Stück des Geschichtswerkes Ғewond's, welches beinahe den dritten Theil des Ganzen (S. 43—98 unserer Ausgabe) einnimmt, ist der dogmatische Briefwechsel des Chalifen Omar II. mit dem Kaiser Leo III. dem Isaurier. Dieser Briefwechsel, von welchem auch die armenischen Geschichtschreiber Thomah Artsruni, Wardan und Kirakos und die Byzantiner Theophanes und Kedrenos berichten, wird von dem Herausgeber für ächt gehalten, wäre also für uns ein unschätzbares Document. Es ist zu wünschen, dass ein in der byzantinischen Kirchengeschichte erfahrener Gelehrter den Brief des Kaisers

Leo (derselbe geht von S. 45—98, während der Brief des Chalifen, eingestandenermassen blos ein Auszug des Originals, sehr kurz ist und blos zwei Seiten einnimmt) in Betreff seines dogmatischen Gehaltes einer eingehenden Prüfung unterzöge.

Wir unsererseits möchten als Argument gegen die Aechtheit dieses Briefes den einen Punkt anführen, dass Asoγik, welcher Γewond in der Regel ausschreibt, an der betreffenden Stelle (vgl. die uns vorliegende Ausgabe S. 127) den Brief gar nicht erwähnt, während er sonst Alles, was zur Verherrlichung des Christenthums dienen kann, sorgfältig anführt und iii, 21 (S. 202—243) ein ähnliches dogmatisches langes Schriftstück mittheilt.

Die von K. Ezean unter Mitwirkung von St. Malchasean besorgte Ausgabe enthält eine 81 Seiten starke Einleitung in altarmenischer Sprache, welche eine kurze Darstellung der arabischen Verfassungs- und Culturgeschichte nach den besten und neuesten Arbeiten in dieser Richtung umfasst. Wir können diese Darstellung als Muster eines klaren und guten armenischen Stils empfehlen in derselben Weise, wie Muret von den lateinischen Philologen als Muster guter Latinität empfohlen wird. Am Schlusse des Werkes finden sich Noten (ծանօթութիւնք), den Arbeiten von Šaḥnazarean und Patkanean entnommen und ins Altarmenische übersetzt.

Der zweite der von uns angezeigten Autoren Stephanos Tarōnetshi, mit dem Beinamen Asoγik ‚Sänger‘, lebte am Ende des x. und am Anfange des xi. Jahrhunderts. Ausser dem Umstande, dass er aus der Provinz Tarōn stammte, daher auch sein Name, wissen wir von seinem Leben nichts Näheres. Wir können weder das Jahr seiner Geburt noch seines Todes angeben. Aus zwei Angaben, von denen die eine in seinem Werke selbst sich findet und auf seine Jugend Bezug hat, die andere bei Grigor Magistros vorkommt und auf sein Alter sich bezieht, wollte der berühmte Armenist Prof. J. Emin in Moskau das Jahr seiner Geburt und seines Todes bestimmen und das erstere auf 928, das letztere entweder auf 1019 oder auf 1041 ansetzen, wornach er das 90. oder — was etwas weniger wahrscheinlich ist — das 113. Jahr erreicht haben musste.

Doch sind diese Combinationen nach dem Urtheile des Herausgebers St. Malchasean sehr unsicher und dürften kaum von den Armenisten angenommen werden.

Auch Asoγik war dem Stande nach ein Priester, was schon aus seiner grossen Vertrautheit mit den heiligen Schriften hervorgeht. Auch er verfasste sein Werk auf Wunsch eines Höheren und zwar des Katholikos Sargis (991—1019). Dasselbe ist in drei Theile (Հանդէս) getheilt, welche wiederum in Capitel (գլուխ) zerfallen. (I = 5, II = 6, III = 48). Ungleich an Umfang, sind auch die einzelnen Theile ungleich an Werth. — Nach der Sitte seiner Zeit beginnt Asoγik seine Universalgeschichte mit Adam und gelangt am Ende des ersten Theiles bis Trdat; der zweite Theil umfasst die Geschichte Armeniens bis zum Bagratiden Ašot, die Geschichte der Sasaniden, die Geschichte der Araber bis Hārūn al-rašīd, und die Geschichte der Byzantiner bis auf Kaiser Basilius. Im dritten Theile erzählt Asoγik die Geschichte Armeniens von Ašot I. bis zum 15. Jahre der Regierung Gagik's (1004) unter Herbeiziehung der wichtigsten Begebenheiten der byzantinischen und arabischen Geschichte, schildert also einen Zeitraum, welcher über 117 Jahre sich ausdehnt.

Es lässt sich schon aus dieser kurzen Uebersicht errathen, dass der Werth der einzelnen Theile ungleich sein muss. In der That ist alles, was im ersten und zweiten Theile und am Anfange des dritten Theiles sich findet, kurz alles, was der Zeit des Geschichtschreibers vorangeht, eine rohe unkritische Compilation aus der Bibel, Eusebius, Mosēs Chorenatshi, Faustos, Sebēos, Γewond, Šapuḥ Bagratuni, Hohannēs VI. Kathoγikos u. a. Der Verfasser schreibt die Quellen ganz naiv ab und nimmt oft die subjectiven Erwägungen derselben in sein Werk auf. Aber werthlos sind diese Compilationen doch nicht: sie dienen oft dazu, den Text der Quellen zu verbessern. Dagegen sind die Capitel 22 bis Ende als des Verfassers eigene Arbeit zu betrachten, worin sein eigenthümlicher Stil scharf hervortritt. Dieser Theil des Werkes hat wegen der Zuverlässigkeit und lebendigen Schilderung der darin niedergelegten Thatsachen sowie der Genauigkeit der Chronologie einen selbständigen bedeutenden Werth.

Der armenische Text unseres Schriftstellers wurde zum ersten Male herausgegeben von K. ŠAHNAZAREAN in seiner Sammlung armenischer Geschichtschreiber (Paris, 1859) nach zwei Handschriften, leider mit mehreren Lücken. Von Uebersetzungen existiren zwei, die eine in russischer Sprache von J. EMIN (Moskau, 1864), die zweite in französischer Sprache von DULAURIER (Paris, 1883 unvollendet). Die letztere soll sehr fehlerhaft sein, während der ersteren der Herausgeber verdientes Lob spendet. Vom armenischen Texte Asoγik's sind im Ganzen neun Handschriften näher bekannt, darunter eine moderne Copie, nach einer anderen der neun Handschriften gemacht. — Der Herausgeber hat zur Collation mit der *editio princeps* die bereits oben erwähnte Sammelhandschrift (s. S. 177) verwendet, wo das Werk Asoγik's an zweiter Stelle sich befindet.

Die Herausgabe der beiden Werke wurde ermöglicht durch die Freigebigkeit eines reichen Armeniers, JOSEPH IZMIREAN ΓZLARETSHI. Ein solcher Act gereicht sowohl dem edlen Mäcen als auch dem Volke, welchem er angehört, zur höchsten Ehre. Wir begreifen es, dass das hochbegabte, aber auch hartgeprüfte haikanische Volk mit desto grösserer Liebe an seiner einheimischen Literatur hängt, als seine politische Abhängigkeit ihm nicht gestattet, jene Rolle zu spielen, welche es verdienen würde.

Nicht übergehen dürfen wir die äussere Form der von der Tifliser Gesellschaft herausgegebenen Werke. Sowohl Ausstattung als auch Druck derselben müssen geradezu als prachtvoll bezeichnet werden.

FRIEDRICH MÜLLER.

Kleine Mittheilungen.

Lexicographical notes.[1]

4. *Bhadramukha*. — The oldest document, in which the rare word *bhadramukha* occurs, is the inscription of the Western Kshatrapa Svâmi-Rudrasena, dated in the year 127 of an undetermined era,[2] but belonging to the end either of the first or of the second century A. D. It is there repeated three times, standing once in the genitive and twice as part of a compound, and serves as an honorific title of the three kings, Rudradâman, Rudrasiṁha, Rudrasena. The etymology *bhadraṁ mukhaṁ yasya saḥ* shows that *bhadramukha* may be translated in these passages by 'of pleasant or gracious countenance', and that it is a synonym of the well-known Biruda *priyadarśin,* given, because according to the Nîtiśâstra a king must posses and always show a pleasant face. The fact that the word is an ancient royal title, explains it why Bharata[3] prescribes it as an address for sons of kings, to be used on the stage by persons of the lowest rank. It also shows how it came to be used in the romances of Bâṇa and Daṇḍin (see the passages quoted in the smaller *Petersburg dictionary* sub voce *bhadramukha*) as a kindly, propitiatory address, equivalent to 'fair Sir', or, 'gracious lord'.

[1] Continued from vol. I, p. 86.

[2] See *Jour. Bo. Br. Roy. As. Soc.*, vol. VIII, p. 234 ff.

[3] Nâṭyaśâstra XVII; I am unable to give the number of the verses in question, but their text runs as follows: *âyushmann iti vâchyas tu rathî sûtena sarvadâ | tapasvî [tu] praśântaḥ san sâdho [dhav] iti cha śabdyate || svâmîti yuvarâjas tu kumâro bhartṛidârakaḥ | saumya bhadramukhety evaṁ hepûrvaṁ vâdhamaṁ [mo] vadet.* Compare also the passage of the Sâhityadarpaṇa, p. 172 *(Bibl. Ind.),* quoted in the larger *Petersburg dictionary.*

5. *Bhrûṇa, bhrûṇahan, bhrûṇahatyâ, bhrûṇahanana.* — Not long ago many European Sanskritists were inclined to utterly disbelieve the statement of the Indian authorities that *bhrûṇa* means not only 'an embryo' and 'a small child', but also 'a learned Brâhmaṇa'. The smaller *Petersburg Sanskrit dictionary* has, however, brought forward a quotation from Hemâdri's great encyclopedia which confirms the assertion of Hemachandra and of the native commentators. It is not difficult to identify this passage which is cited also in other commentaries. It stands as the beginning of the *Baudhâyanîya Gṛihyasûtra* Pr. I, Kha. 11, where the text of Sûtras 1—8 runs, as follows:

brâhmaṇena brâhmaṇyâm utpannaḥ prâg upanayanâj jâta ity abhidhîyate | 1 | *upanîtamâtro vratânuchârî vedânâṁ kiṁchid adhîtya brâhmaṇaḥ* | 2 | *ekâṁ śâkhâm adhîtya srotriyaḥ* | 3 | *aṅgâdhyâyy anûchânaḥ* | 4 | *kalpâdhyâyy ṛishikalpaḥ* | 5 | *sûtrapravachanâdhyâyî bhrûṇaḥ* | 6 | *chaturvedî ṛishiḥ* | 7 | *ata ûrdhvaṁ devaḥ* | 8 |.[1]

Haradatta who quotes Sûtras 2—6 in his commentary on *Âp. Dh. Sû.* I, 28, 21, deduces from them the following definition, 'a *bhrûṇa* is a Brâhmaṇa who recites one Veda together with its six Aṅgas, who knows its meaning as well as that of the manuals, teaching the performance of rites, and of their commentaries, and who performs the sacred rites and causes them to be performed'. According to him a *bhrûṇa* is a man who, as one would say now in India, practises both as a Vaidik and as a Śrautî. Though his definition fully agrees with Baudhâyana's text, it may be doubted if the word has always been taken in this very restricted sense. Considering the looseness with which other similar terms are used, and the fact that Sâyaṇa and other authorities explain *bhrûṇa* by *śrotriya, vedatrayavid* or *vedavedâṅgavid,* it is perhaps just as well to render it merely by 'a learned Brâhmaṇa'. But whichever rendering may be preferred, Baudhâyana's passage shows at all events that in Vedic literature *bhrûṇa* certainly does denote a full-grown man of the Brahman caste. This circumstance is of importance for the explanation of the compounds *bhrû-*

[1] My MS. has a few clerical mistakes: *kalpâdhyâ, chaturvedânṛishi°, ûrdhva,* which I have corrected in accordance with Haradatta's and Hemâdri's quotations.

ṇahan, bhrûṇahanana, bhrûṇahatyâ, and so forth, which occur in the older works very much oftener than the simple *bhrûṇa.* Formerly most European scholars used to render them invariably by 'the destroyer of an embryo', and 'the destruction of an embryo', though the Indian commentators explain them in many passages by 'the slayer of a learned Brâhmaṇa or of a Brâhmaṇa', and so forth. The smaller *Petersburg dictionary* admits the latter explanation at least for *bhrûṇahan.* But its additional remark "Apast. according to the commentary" seems to indicate a doubt. A hesitation is, however, not justified in this case. For there are some passages in which any rendering of the first part of these compounds except that by 'a learned Brâhmaṇa' or 'a Brâhmaṇa' is utterly inappropriate. There are further a good many in which it is probable, while those where *bhrûṇahan* undoubtedly means 'the destroyer of an embryo' are comparatively speaking rare. Thus if we read in the *Baudhâyanîya Dh. Sû.* I, 18. 13,[1]

adhyâpakaṁ kule jâtaṁ yo hanyâd âtatâyinam |
na tena bhrûṇahâ bhavati manyus taṁ manyum ṛichchhati ‖ i ti ‖,

the only possible explanation is that a man acting in self-defence against his learned and holy assailant does not become 'the murderer of a learned Brâhmaṇa', if he slays him, but remains guiltless. Equally plain is a second passage of the same work, where II, 1, 2—5 the various penances for the murderer of a Brâhmaṇa are prescribed. Such a criminal is, however, not called *brahmahâ,* but the first mentioned Sûtra says *bhrûṇahâ dvâdaśa samâḥ* |. Those who require further proof for the necessity of translating the word here by 'the murderer of a learned Brâhmaṇa', will find it in the verse quoted under II, 1, 6. Similarly *bhrûṇahanana* or *bhrûṇahatyâ* is substituted for *brahmahatyâ* in two passages of Baudhâyana's third Praśna III, 5, 5 and III, 6, 11, where the four mortal sins are enumerated as *bhrûṇahananaṁ gurutalpagamanaṁ, suvarṇastainyam* and *surâpânam.* The same remarks

[1] See also *Vasishṭha Dh. Śâ.* III, 18, where the same verse occurs with small variations.

apply to the word *bhrûṇahan* in the *Manu-Saṁhitâ* XI, 249 (JOLLY). There verses 249—252 prescribe the secret penances for the four Mahâpatakins, who are called *bhrûṇahan* (249), *surâpaḥ* (250), *apahṛitya suvarṇam* (251) and *gurutalpagaḥ* (252). Besides these passages where the serial enumeration decides the meaning of the word, there are some where other circumstantial evidence indicates which of the two chief meanings of *bhrûṇa* has to be chosen. Of this kind are the cases where the *bhrûṇahatyâ* and the *bhrûṇahan* are mentioned in connexion with the Aśvamedha. The Brâhmaṇas, the Sûtras and the metrical Smṛitis[1] state repeatedly that the performance of a horse-sacrifice or the participation in the final bath at the end of a horse-sacrifice purifies from all guilt, even from the guilt of the murder of Brâhmaṇa. If we now find in the Taittirîya Brâhmaṇa III, 8, 20 the assertion that the *bhrûṇahatyâ* is destroyed at the Aśvamedha, or if he hear in the *Śâṅkhâyana Śr. Sû.* XVI, 18, 19 of an oblation to *bhrûṇahatyâ,* offered in connexion with the Aśvamedha, the natural interpretation is that in these cases too *bhrûṇahatyâ* is a synonym of *brahmahatyâ.* The same explanation must be adopted, I think, in those passages which declare the *bhrûṇahan* to be a particularly heinous offender or the *bhrûṇahatyâ* to be a most dreadful, inexpiable crime. If *Âpastamba Dh. Sû.* I, 28, 21 ff. prescribes for the *bhrûṇahan* a lifelong penance of the severest kind, it is only the slayer of a very learned Brâhmaṇa who can be meant. Again if the *Taittirîya Âraṇyaka* II, 7, 3 and II, 8, 3 states that the Kûshmâṇḍas destroy all guilt which is smaller than that of *bhrûṇahatyâ*, one can only assume with Sâyaṇa the *mukhyabhrûṇahatyâ* to be meant.[2] For the other *bhrûṇahatyâ,* the *garbhaśâtana* is, if caused by a man, though serious, by no means inexpiable.[3]

---

[1] See *Gautama* XX, 9, *tarati sarvaṁ pâpmânaṁ, tarati brahmahatyâṁ yo 'śvamedhena yajate;* and the Synopsis in my translation of Manu, for XI, 75, where *Âp.* I, 24, 22 ought to be added.

[2] Among other passages which in my opinion belong to this category, I will mention here *Manu* IV, 208 and VIII, 317, as well as the parallel ones, cited in my Synopsis.

[3] Females who try to escape the cares of maternity, on the other hand, are irretrievably lost and must be repudiated.

The penance to be performed is in general regulated by the caste of the female who was to become a mother and by the sex of the foetus, if it was distinguishable. Only in the case of Brahmans the destruction of an undeveloped foetus entails the regular twelve years penance for murder.

A certain number of other passages, as e. g. *Taitt. Âr.* II, 8, 2; x, 1, 15, 61 justifies, it seems to me, the doubts which Sâyaṇa felt in trying to explain them. In conclusion I may add that the probable etymology of *bhrûṇa* justifies its use as an appellation not only of *garbha* and *arbhaka,* but also of *śrotriyadvija.* I believe that it stands, as the larger *Petersburg dictionary* suggests, with the not uncommon metathesis of *r* for **bhûrṇa.* **Bhûrṇa* would be the regular past participle of the Vedic verb *bhur,* to move quickly, to be active. Used as a substantive, it might mean, like *bhûrṇi,* 'the active, the restless one'. Such a designation would suit a Brâhmaṇa who combines the offices of Vaidik and Śrautî, exceedingly well. For such a man has certainly very little leisure during his whole life.

G. BÜHLER.

נהורא בריא und גמלא פרחא.

Im babylonischen Talmud, Tractat Makôth, Blatt 5[a], heisst es: ‚Rabâ sagt: Wenn zwei Zeugen vor Gericht erscheinen und aussagen: 1) N. N. hat an der Ostseite der Burg einen Mord begangen, während andere zwei Zeugen ihnen entgegentreten und behaupten: Ihr waret ja (zur bestimmten Zeit) an der Westseite der Burg, so muss das Gericht untersuchen, ob man von der Westseite aus nach der Ostseite sehen kann. 2) N. N. hat Sonntag früh in Surâ einen Mord begangen, während andere zwei Zeugen ihnen entgegentreten und behaupten: Am Abend desselben Tages waret ihr mit uns zusammen in Neharda'â, so muss das Gericht untersuchen, ob man in dem Zeitraum von Morgen bis Abend den Weg von Surâ nach Neharda'â zurücklegen kann.

Ist dies der Fall, so sind die zwei ersten Zeugen der subjectiven falschen Aussage nicht überführt, im Gegentheil sind sie derselben

überführt. Das ist eigentlich selbstverständlich, weil man aber an ein נהורא בריא (ad Nr. 1), beziehungsweise נמלא פרחא (ad Nr. 2) denken könnte, wird dies ausdrücklich hervorgehoben.‘

Alle Commentatoren erklären נהורא בריא als ‚gesundes Auge‘ und נמלא פרחא als ‚sehr schnelles Kameel‘, bedenken aber nicht, dass vom Standpunkte der gerichtlichen Untersuchung ein ‚gesundes Auge‘ geradezu vorausgesetzt werden müsste und ein ‚sehr schnelles Kameel‘ jedenfalls als möglich angenommen werden könnte. Ich schlage daher vor נהורא בריא ‚Wüstenlicht‘ (von بَرّ *desertum*), d. h. die Fata morgana und נמלא פרחא ‚beflügeltes Kameel‘, eine Art Wunderkameel wie das ‚beflügelte Pferd‘ in ‚Tausend und eine Nacht‘ zu übersetzen. Dass das Gericht solche Möglichkeiten zur Entlastung der Zeugen nicht voraussetzen darf, wird jedermann gerechtfertigt finden. Für diese Auffassung spricht auch der Umstand, dass im Tractat Jebamôth, Blatt 116[a] נמלא פרחא vorkommt neben קפיצה, d. h. dem wundersamen Entgegenspringen der Erde, welches möglich macht, dass man in kurzer Frist die weitesten Strecken zurücklegt.

D. H. MÜLLER.

Wir machen darauf aufmerksam, dass der Bombayer Buchhändler PAṆḌIT JYESHṬHÂRÂM MUKUNDJÎ, dessen reichhaltige Kataloge diesem Hefte der Zeitschrift beigegeben sind, auch Sanskrit-Handschriften zum Verkaufe vorräthig hat und bereit ist, nicht vorräthige Exemplare, welche gewünscht werden, suchen zu lassen. PAṆḌIT JYESHṬHÂRÂM übernimmt auch gegen eine sehr mässige Provision den Vertrieb in Europa gedruckter Sanskrit-Texte und jener Werke, welche über den Orient handeln.

DIE REDACTION.

Kritische Beiträge zur südarabischen Epigraphik.

Von

D. H. Müller.

(Fortsetzung.)

IV (= GC 5).[1]

0,20 M. breit, 0,23 M. hoch.

1 𐩣 𐩿 𐩨𐩬 𐩿 𐩵𐩬 𐩿 𐩥̇

2 𐩫̇𐩧𐩰𐩬[2] 𐩿 𐩣𐩬𐩰𐩪

3 𐩱̇𐩡𐩥𐩬[3] 𐩿 𐩥𐩫 𐩿 𐩸

4 𐩧 𐩲[4] 𐩿 𐩣𐩵𐩨

Z. 1 kann nach GC 7, 1 בן | דן | ו[תנן] ergänzt werden.

Z. 2 bedeutet ‚die Cisterne Manfas'. כרפן = الكريف, welches von Hamdânî ausdrücklich als ein südarabisches Wort angeführt wird.[5]

Z. 3. Zu אלון vergleiche אלונין, *ZDMG.* xxx, 685 und אלו, einen Ort, wo ein Almaqahtempel sich befand (Os. 4, 4).

Z. 4. רע | מדּב erinnert an דּרע | מופר, Hal. 199, 2 (6). Das Wort מדּב findet sich noch Hal. 324 (el-Baïdâ): 𐩹𐩷𐩧𐩫𐩧𐩨 𐩿 𐩨̇𐩣𐩵𐩨 𐩿 𐩺𐩢𐩩𐩺,

---

[1] Einige fehlende Abklatsche der *Glaser Collection* sind mir erst jüngst durch die Güte des Herrn P. le Page Renouf zugegangen. Sie erfordern noch eine eingehende Untersuchung. Ich konnte deshalb die Reihenfolge der Derenbourg'schen Numerirung nicht einhalten.

[2] Copie 𐩧𐩰𐩬.

[3] Copie 𐩡𐩥𐩬.

[4] Copie 𐩲.

[5] Vgl. Hamdânî 69, 19 und 239, 2: والكريف جوبة عظيمة فى صفا يكون فيها الماء السنة واكثر.

welches ich also verbessere: ד̄מרכרב | [ד̄]מד̄ב | [ה]חדת̄ ‚Damarkarib von Madâb hat (es) hergestellt‘. Zu vergleichen sind ferner Hal. 355 (es-Soud): [פ]דיתסם | מד̄ב und Hal. 337, 3 ff. ד̄מד̄ב neben רדע. An unserer Stelle ist es, wie es scheint, nomen loci. Hamdâni in seiner Geographie Arabiens kennt zwei مذاب im Jemen. Das eine liegt in der Nähe von Ḍôrân (68, 15 und 105, 8), das andere aber nördlich vom Gauf in der Gegend von Ḫaiwân (83, 1. 110, 18. 167, 13 und 169, 17). Halévy führt auch ein وادى مَذَب an. Welches von beiden letzteren in den Inschriften gemeint wird, kann nicht entschieden werden.

V (= GC 6).

0,35 M. breit, 0,25 M. hoch.

Diese und die folgende Inschrift sind auf einem Steine eingegraben, der aus Kharîbat Harim (خريبة هرم) gebracht sein soll, und zwar GC 6 auf der Front-, GC 7 auf der hinteren Seite. Beide Inschriften sind im minäischen Dialect abgefasst, ihr Inhalt zeigt Berührungen mit Inschriften von Maʿin, der Name 𐩹𐩥𐩬 kommt auf einer derselben vor. Bei dem Umstande, dass alle von Halévy aus Medînat Haram (womit wohl Kharîbat Harim identisch ist) mitgebrachten Inschriften sabäisch sind und eine ganz eigenthümliche locale Färbung haben, möchte ich die Angabe über die Provenienz nur dann für glaubwürdig halten, wenn sie vom Reisenden dort gefunden worden ist. Kommt die Inschrift aber, wie es den Anschein hat, aus zweiter Hand, dann ist es wenigstens zweifelhaft, ob die Provenienz von dem Gewährsmann des Herrn Glaser richtig angegeben worden sei. Vgl. jedoch GC 29. Die Inschrift lautet:

𐩥𐩨𐩬 | 𐩠𐩬 | 𐩥𐩺𐩬𐩬 | 𐩥𐩲𐩱𐩪 | 𐩹 1
𐩱𐩲𐩮𐩩 | 𐩨𐩪𐩺𐩧𐩵 | 𐩠𐩧𐩺𐩳𐩬 |𐩥 2
𐩧𐩢𐩡[1] | 𐩠𐩩𐩳𐩬𐩩 | 𐩥𐩹𐩩𐩭𐩤[2] | · 3

---

[1] Copie 𐩧𐩨𐩡.
[2] Copie 𐩥𐩺𐩩𐩭𐩤.

4 𐩨𐩺𐩩𐩦𐩽𐩦𐩺𐩰𐩺𐩽𐩬𐩺𐩠𐩽𐩥𐩧 ·

5 𐩨𐩤𐩪𐩰𐩽𐩣𐩲𐩬𐩽𐩹𐩬𐩴𐩥𐩽𐩠𐩷𐩲

6 𐩰𐩫𐩥𐩠𐩫𐩡𐩽𐩹𐩴𐩬𐩵𐩽𐩥𐩷𐩲𐩰𐩽

7 𐩵𐩽𐩹𐩬𐩮𐩺

Wie man sieht, ist die Inschrift links und rechts abgebrochen. Dazu kommt noch eine Reihe dunkler und neuer Wörter und Ausdrücke, die das Verständniss erschweren. Trotzdem bin ich im Stande einige Wörter und Phrasen genauer zu bestimmen.

Z. 1 ist das Wort פסא zu erklären. Der Verfasser verweist hier auf die folgende Inschrift und dort auf diese Stelle. Dadurch wird aber der Sinn des Wortes nicht klarer. Heranzuziehen ist Hal. 199, (4):

באות̄נהם | ואשׂננהם | בן | פסא | מח̄ק̄ | ד̄חנד̄ר | ובן | שׂנן |
לעל | מסרת | ד̄הור | ומסקית | מח̄ק̄ | ד̄גנד

‚Mit seinen Grenzidolen und seinen Spitzsäulen (?) von dem פסא, welches ausgehauen hat D̲u-Ḥind̲ir, und den Spitzsäulen (?) oberhalb von מסרת ד̄הור, und den Tränken, die ausgehauen hat D̲û-Ganad.‘

An beiden Stellen kommt neben פסא das Wort ות̄ן und, wie wir in der folgenden Inschrift sehen werden, auch שׂנן vor; in beiden Inschriften ist die Rede von ד̄גנד. Man darf also eine gewisse Aehnlichkeit, ja sogar Verwandtschaft dieser beiden Inschriften erkennen. Die Verbindung von פסא mit dem bekannten מח̄ק̄, dort und hier, (denn so ist wohl am Ende der ersten Zeile מ]ח̄ק̄] zu ergänzen) und die Vergleichung des arabischen فسأ ‚zerreissen‘ ergeben für פסא die Bedeutung ‚Spalte, Riss‘ oder Aehnliches.

Z. 2 Anfang ist nach GC 7, 2, [מ]ספחת zu ergänzen. Das Wort findet sich noch Hal. 453, 2/3:

סנבט | בארם | ת . | ללשׂן | מטרן | תעד | וציר | מספח . .
[ב] צׂעהם | ויום | סמח̄ק̄ | וו̄הב | אבידע |

und das Verbum ספח, Hal. 598, 2. Vergleicht man arabisches سفح ‚giessen, ergiessen‘, so kann *مسفح, plur. *مَسافِحة ‚Erguss‘ bedeuten, was Hal. 453 in Verbindung mit ‚Brunnen‘ (באר) und ‚Regen‘ (מטרן),

Hal. 598 mit ‚Wasserreservoiren‘ (מנטפתן) zu passen scheint. An der angeführten Stelle 153 steht מסקית in gleichem oder ähnlichem Sinne.

באתרה übersetzt der Verfasser ‚retinue‘ ohne jede Begründung und, wie ich glaube, auch ohne Grund. Es ist wahrscheinlich, wie GC 1, 7, דאתרת | דכברה | הופעאל ‚als ein Denkmal des D̲û-Raimân‘ oder ‚auf Beschluss des D̲û-Raimân‘ (vgl. اثرة und das Verbum اثر) zu übersetzen.

Neben דאהל | רימן (Hal. 144, 1. 150, 2 und 151, 3) war auf דרימן (Hal. 353, 7, 8) und אדם | דרימן (*ZDMG*. xxx, 675) zu verweisen.

Z. 3 wird übersetzt: ‚Rabb'il(?) of Taṭnat et Thadaḳ‘. Der Abklatsch hat deutlich 1⌂) (nicht 1Π) oder 1Π)!). Die Zusammenstellung mit רבאל muss also aufgegeben werden. Dagegen sind die beiden folgenden Wörter דתטנת | וצתדק (so für ותתדק!) nicht Ortsnamen, sondern Verbalformen = arab. اِتَّطَنت وَٱصْتَدَق, also viii. Formen der Verba وَطَنَ und صَدَقَ, wobei nach sabäischem Sprachgebrauche das Feminin durch ein Masculin fortgesetzt wird. Die beiden Formen תטנת und צתדק kommen zum ersten Male hier vor und sind grammatisch interessant. Es wäre Schade gewesen, wenn sie, einmal ausgegraben, als nomina loci wieder vergraben worden wären.

Z. 4. חפיח | נפם steht deutlich auf dem Abklatsch, ist mir aber verdächtig. Die diminutive Form חפיח passt wenig in den Zusammenhang und die Wurzel חפח ist sonst in keiner semitischen Sprache nachweisbar. Vergleicht man Hal. 225, 1: וחפי | נפם und 237, 2: וחפיהי | נפם | במחפי, so liegt es nahe, hier eine Verschreibung des Steinmetzen für חפיה | נפם (also Ψ für Y) anzunehmen.[1] Dass dann נפם nicht ‚tomb‘ heissen kann, versteht sich von selbst.

Z. 5 Anfang darf man vielleicht [ר]בקהי ergänzen, von einer Wurzel רבק, die im nomen loci רבקן (Hal. 478, 3. 479. 534, 4) und in der Inschrift von Aden רבקם nachgewiesen wurde. Es ist aber, was ausdrücklich hervorgehoben sei, nur als Möglichkeit anzusehen, für wahrscheinlich kann ich diese Ergänzung nicht halten.

Z. 6. Ob dieser יאוסאל | דנגר identisch ist mit יאוסאל | בן | הנא | דנגר (GC 1, 9) lässt sich nicht entscheiden. Ausserdem findet sich דנגר

[1] Vgl. jedoch *Burgen und Schlösser*, ii, S. 74, Anm. 2.

noch auf der schon oben angeführten Inschrift aus Ma'în. In allen diesen Stellen scheint ein anderes جَنَد gemeint zu sein, als das den arabischen Geographen bekannte südlich von Ṣan'â liegende الجند.

Das letzte Wort dieser Zeile ergänzt der Verfasser unter Hinweis auf Langer 1, 2 מעינן. Die Inschriften liegen viel zu sehr auseinander, als dass diese Ergänzung irgendwie gerechtfertigt werden könnte. Auch ist dort מעינן der Name eines Thurmes. Dazu kommt noch, dass der nächstfolgende Buchstabe ein ꟸ nicht sein kann, weil ich noch einen senkrechten Strich | zu erkennen glaube. Ich schlage daher vor [ᐅ]ʕoƷ zu lesen und مُعَيْد, آل مُعَيْد, آل ابى مُعَيْد und المُعَيْديّون bei Hamdânî 66, 19 ff. 112, 15. 124, 22. 243, 13 ff. zu vergleichen.

Z. 7. Ebenso ist zu Anfang der Zeile ◊⊟ꟸ⊟|ᐅ[ʕΦƷ] zu ergänzen. Durch einen merkwürdigen Zufall ist Z. 6 der Anfang, hier das Ende des Namens מעיד erhalten, ohne dass sie mit einander zu verbinden wären. Wer den Abklatsch oder den Stein nicht vor Augen hat, wird geneigt sein mit Rücksicht auf die Ergänzungen zu Z. 1/2, 4/5 und 6/7 die Inschrift für ganz zu halten. Das ist aber durchaus nicht der Fall, es scheint vielmehr ein sehr umfangreiches Stück zu fehlen.

נצ̈ף ist ein Orts- oder Stammname und wird GC 18, 2 neben כהלן (= كهلان) genannt.

VI (= GC 7).

Die Inschrift steht auf der Rückseite desselben Steines, auf dessen Frontseite die vorige eingravirt ist.

· · ⚲ | ⊟◊Ψ|ꟸꟸ8Φ | ꟸ⊟Φ 1

[1]· Ꮒ | Φ X Φ [1] | XΨ◊ᛸ▯Φ| 2

· · ẋ | ꟸΠ | [3]Π)ⲁ·ʕ | [2]ʕꟸ⚲ 3

---

[1] Copie ΦXΦ.

[2] Copie ʕꟸ◊.

[3] Copie Π)ᛚ8ʕ.

ʹϤ𐩸 | 1Y𐩠 | 𐩧Ϥ𐩪 · ʹ· · 𐩠𐩧◊ 4

· · · 8̇ · · Ẏ · · · · · 1ο1̇ 5

[2]𐩹̇ · · Π̇) · | 𐩧◊Ϥ | · 𐩹 · Ψ | ΨX[◊][2] 6

Z. 1. Das Wort חפד erscheint hier zum ersten Male; das Arabische kennt keine Wurzel حفذ.

Z. 2. Ueber מספחת vergleiche das zur vorangehenden Inschrift Bemerkte. Auf das ⊕ von ⊕X⊕ folgt ein Buchstabe, von dem auf dem Abklatsche nur ein senkrechter Strich erkennbar ist. Nach den übrigen Spuren zu schliessen, kann er ∏ sein (also ותוטא).

Z. 3 steht deutlich קני (nicht פני!). Wenn das folgende Wort (Π)𐩧8̇𐩹 יהעכרב gelesen werden soll, so müsste das ע von dem Steinmetzen ausgelassen worden sein. Im Abklatsch ist kein Raum für einen Buchstaben vorhanden.

Den Schluss der Zeile möchte ich unter Hinweis auf die zur Front-Inschrift angeführten Stellen בן | שנן ‚von dem Spitzpfeiler‘ ergänzen und nicht בן durch ‚Sohn‘ übersetzen.

Z. 4 könnte gestanden haben פסא [ו] דימה[צ]נם | אהל | שנן. Diese Vermuthung spreche ich hier nur aus, um diejenigen, welche den Stein im British Museum sehen können, zu einer Prüfung dieser Lesung zu veranlassen.

Z. 5. Y · · · · · 1ο1̇ nach Hal. 199, 1 in לעל[ו] מסרת | ד[ה]ו[ר] ergänzen zu wollen, wäre mehr als gewagt.

Z. 6. Mit grösserer Sicherheit ergänze ich diese Zeile also: [פ]תח | חל[פ]ו[ה] | [נ]פ[ס] |, indem ich auf die Front-Inschrift Z. 4 verweise. Der Schluss der Zeile könnte 𐩹[Y◊]Π̇)⊕ gelesen werden und dies wäre wichtig für das Verständniss der angeführten parallelen Stelle. Der Abklatsch ist aber viel zu verwischt, und das eine sichere und die wenigen zweifelhaften Zeichen reichen nicht aus, dieser Lesung auch nur einen geringen Grad von Wahrscheinlichkeit zu verleihen.

[1] Copie 81Ẏ | 𐩧Ϥ.

[2] Copie | | 3𐩹ο · Ψ◊ΨX.

VII (= GC 8),

stammt angeblich aus Ma'în. 0,52 M. breit, 0,25 M. hoch.

[illegible] 1

[illegible] 2

[illegible] 3

[illegible] 4

[illegible] 5

2. . . in ihren (fem. 3. p. sing.) [Häu]sern und ihren Domänen und ihren Besitzungen . . . .

3. . . . . . im Gebiete und dem Ackergrund der Stadt Ḫadam^m. [Bei der Herrin]

4. von Ba'dân^m und bei ihren (plur. m.) Göttern, und [ihren] Bewässerungsgottheiten.

5. [und bei] ihrem Stamme Bakîl^m, der bei Raidat haust.

Z. 1 ist mit dem Verfasser vermuthlich בסר zu ergänzen.

Z. 2 Anfang hat vielleicht אביתה gestanden. Herr Derenbourg übersetzt ,and *his* domain, and *his* sources of income', hat aber übersehen, dass das Suffix der 3. pers. masc. im Sabäischen הו lautet, während ה = ها Suffix der 3. pers. fem. ist. So Hal. 681, 5 פעדב | מנה = منها; daselbst Z. 7—8 יתובנה = يَثُوِّبَنَّها; ferner OM 13, 2 שרהאל | [עבד]ה = عَبْدها und daselbst Z. 3 לה = لها und wahrscheinlich auch Hal. 48, 3 דבה = الذى بها. Die Suffixe ה in unserer Inschrift müssen sich also auf eine weibliche Person beziehen. מאחרת heisst kaum ,sources of income', sondern viel concreter ,Besitzungen, Ländereien'.

Z. 3. In gleicher Weise bedeutet מופר, bei dem auf Hal. 147, 2 סיר | ומפר | הגרן | הרמם und das schon von Praetorius verglichene ምፍር zu verweisen war, nicht ,riches', sondern ,Ackergrund'. Zum Ortsnamen חרמם sind Hal. 243, 1—3:

משכם | בן | חוה[ם] | דחרמן | דמלתן

und Hal. 195, 1—2 [משׁ]כם | בן | חוהם | [דח]רמן | ד[מ]לת[ן] anzuführen, zwei Stellen, die sich gegenseitig ergänzen.

Z. 4. Beachtenswerth ist das Auftreten der מנצ̄חת, deren Bedeutung ich zu Langer 8 bestimmt habe.

Z. 5. Von der Voraussetzung ausgehend, dass diese Inschrift aus Maʿîn stammte, trägt der Verfasser kein Bedenken, die lückenhafte Stelle ו[ב | מ]ען | ד̄רידת zu ergänzen. Was soll aber ‚their tribe Bakîl [and of Ma]ʿîn Dhoû-Raidat‘ bedeuten? Gegen die Provenienz dieser Inschrift aus Maʿîn spricht schon der Dialect, in dem sie abgefasst ist, spricht ferner das Vorkommen der Gottheit ד̄ת | בעדנם. Wenn die Angabe über die Provenienz nicht von Herrn Glaser selbst, sondern von irgend einem seiner Gewährsmänner stammt, so nehme ich keinen Anstand, dieselbe als eine unrichtige zu bezeichnen. Anders würde sich freilich die Sache stellen, wenn der Reisende sie selbst in Maʿîn gefunden hat, was mir aber kaum glaublich scheint. Die lückenhafte Stelle muss unter Vergleichung der Bronzetafel von Raida (*ZDMG.* xxix, 591, Z. 2):

שעב | בכלם | רבען | ד̄רידת

unzweifelhaft lauten: שעבהמו | בכלם | [רב]ען | ד̄רידת,
und die Inschrift stammt höchstwahrscheinlich nicht aus Maʿîn, sondern aus Raida. Sollte aber die Provenienz aus Maʿîn glaubwürdig bezeugt werden, so bliebe nur die Annahme übrig, dass ein dem Stamme Bakîl angehöriger Mann aus Raida sie in Maʿîn gesetzt hat.

VIII (= G C 9).

Weihinschrift, 0,27 M. breit, 0,52 M. hoch.

[illegible] 1
[illegible] 2
[illegible] 3
[illegible] 4
[illegible] 5

[1] Copie Φ.
[2] Copie [illegible].
[3] Copie Φ.

ΠᒣҺX|o◊ꝎXሐ|Ɖ Φ Ꝏ İ 6

ЧⲆ]ΦҺҺ |X8ᒣ≷|Xo)XΠ 7

ᗑ])ᛰ ≷|ꝎⲆo |ƉЧሐ o | 8

ЧΠ)ᴥƉ|ΠᒣҺX|'ꝎЧᛰ 9

8ⲆΨΨΦ|Ч)ΦሐΊ|ᗑⲆᛰ 10

|ЧXЧΨሐƉΦ|[2]Ч) 11

◊Ꝏᛰᒣ|ΠᒣҺ 12

Mit den drei ersten Zeilen dieser Inschrift bietet die gefälschte Bronzetafel, Prid. III, Z. 1—5, manche Aehnlichkeit:[3]

Π|ΠᒣҺX|◊[ᴥ]Ч|Ɖ>ΨⲆ|ЧΠ|ꟸΨᒣ|ЧΠ|ᗑ>Ψoᗑ 1

◊Ч|Ɖ[Ψ]>ΨꝎ|ƉƉꝎ>|ΠᒣҺX|ꝎЧᛰ[Ψ]|Xo>X|ᒣo 3

|ᒣҺሐ[ΦҺ]|ΦΨЧΠ[Φ]|ΦΨሐ 5

Daraus ergeben sich die von mir zum Theil in Uebereinstimmung mit dem Verfasser vorgeschlagenen Ergänzungen von selbst. Demnach ist auch, Prid. III, ƉꟸΨᒣ für ꟸΨᒣ zu lesen.[4] Wenn die vermuthungsweise eingefügte Ergänzung ᗑ>ΨⲆ richtig ist, rührt unsere Inschrift von einem Bruder des Stiftes des Prideau'schen Denkmals her.

Z. 3. אוסן hält der Verfasser ohne Grund für einen Plural von וסן. Es ist vielmehr ein nomen proprium (vgl. z. B. HAL. 154, 6 und 472) und zwar glaube ich, dass dies der Name des Stifters der Inschriften sei, während קבבן (Z. 1) nur sein Beiname ist. Zu vergleichen ist dazu die Bronzetafel der Berliner Museen Z. 3 ודם | שהרן | בעל | קבב | ‚Waddm Šahrân, der Herr von Qabâb', wovon dann unser קבבן nom. gentilicium wäre.

---

[1] Copie ꝎЧ.

[2] Copie Ч.

[3] Vgl. MORDTMANN, *ZDMG.* XXX, S. 31.

[4] Der Verfasser liest den Namen جاهض. Sollte er nicht vielmehr جَهْضَم gelesen werden wie Ibn Dor. 292, 10?

Z. 4. Wenn Herr Derenbourg ferner sagt: ‚After עת̄תר, we have certainly ד̄, followed by the name of a city or sanctuary', so bestätigt der Abklatsch diese Voraussetzung nicht; denn da ist noch ziemlich deutlich ein ○ oder Φ zu erkennen, jeder andere Buchstabe, also auch H ist ausgeschlossen.

Z. 7 wird של̄ת̄ת ‚the third' übersetzt. Dies ist formell unmöglich, weil ثُلُث wohl ‚Drittel' heissen kann, nie aber ثُلُثَة. Auch syntactisch kann של̄ת̄ת nur gleich ثلاثة ‚drei' sein, weil darauf augenscheinlich ein Plur. ..אאו folgte. Möglicherweise jedoch ist של̄ת̄ת irgend ein bautechnischer Ausdruck, womit insbesondere Prid. 7, 2 עסי | ורבע | כל שלת̄ | מבחרהו zu vergleichen wäre.

Das letzte Wort ist sehr verlockend unter Hinweis auf | לן שקרם | עד | סטרן | אל | אאודן (Fr. 51, 1) אאו[דן] zu ergänzen.

Z. 8 will Herr Derenbourg וסנם für עסנם lesen; der Abklatsch hat ein deutliches ע. Die Wurzel עסן kommt noch vor Hal. 410, 2: עסן | ובני | אח̄טב, ferner Hal. 467, 2: [נ]נא | הגרן | ית̄ל | ויום | עסן | ו[בני], endlich מדפן | עסנן (Prid. iii, 3 = Langer 18) und scheint zusammenzuhängen mit arab. عَسِنَ ‚fest, gut im Stande', aram. ܚܣܢ ‚stark, mächtig sein'. Es kann vermuthlich vorderhand ‚befestigen', beziehungsweise ‚Befestigung' übersetzt werden.

Z. 10. Zu קדם | כורן | והחדת̄ sind zu vergleichen:

Prid. 3, 7—8: י[ו]ם | תקדם | תשקר | כ[ו]רן |[1]

Reh. 10, 8—9: עדי | קדם | כוורן[1] | ויום | הער̄ב

Reh. 11, 7—8: ומקטרן | ד̄ריד | כ[ו]רן[1]

Das Wort כורן in der Bedeutung ‚District' oder ‚Ortschaft' findet sich auch Derenbourg, *Études,* 14, 12 und 15, und beweist, dass das arab. كورة nicht griechischer Entlehnung (χώρα) ist.

Z. 11. Nach OM 4, 4 וער̄ר | עד̄רם | מסח̄נת ist vielleicht hier [ער̄]רן | ומסח̄נת | ו . . ., möglich aber auch [כו]רן zu ergänzen.

Z. 12 steht deutlich לקיף und darf nicht in בקיף verändert werden.

[1] Die falschen Bronzetafeln haben an allen Stellen כערן, also ○ für Φ.

IX (= GC 10).

0,35 M. breit, 0,28 M. hoch.

𐩩𐩨𐩡𐩱𐩣 | 𐩥𐩺𐩸𐩧𐩣 | 𐩨𐩱𐩡𐩪 | 𐩪𐩳𐩡𐩣𐩩𐩢 | 𐩬𐩺𐩡𐩱

| | | | | | |

𐩱𐩩𐩪𐩺 | 𐩬𐩨 | 𐩪𐩱𐩬𐩺𐩹 | 𐩨𐩧𐩦𐩡𐩣 1

𐩦𐩥 | 𐩥𐩺𐩬𐩢𐩣 𐩥 | 𐩥𐩺𐩭𐩤𐩬 | 𐩬𐩹𐩨𐩫 2

[1]𐩮𐩷𐩬 | 𐩬𐩨 | 𐩬𐩱𐩺𐩹𐩥 | 𐩳𐩤𐩣𐩺𐩪𐩭 | 𐩹 𐩬𐩨 3

𐩹 𐩤 𐩥𐩺 | [3]𐩪𐩱 | [3] | 𐩴𐩵𐩭𐩳𐩥 | [2]𐩴𐩵𐩭𐩣𐩥 4

𐩱𐩤𐩬𐩫𐩬𐩨 | 𐩬𐩹𐩬𐩢𐩦𐩵

Wie schon Herr GLASER und der Verfasser aufmerksam gemacht haben, zeigt diese Inschrift grosse Aehnlichkeit mit der grossen Inschrift von Ḥadaqân, jetzt in den Berliner Museen, und stammt wohl aus derselben Gegend. Herr DERENBOURG hat auch die Ausgänge der ersten zwei Zeilen nach der bezeichneten Inschrift richtig ergänzt. Dagegen ist die Vermuthung, dass 𐩩𐩨𐩡𐩱𐩣 für 𐩩𐩨𐩱𐩡𐩣 verschrieben sei, wenig wahrscheinlich. Das Wort עלבם kommt noch HAL. 349, 9 vor und ist von mir vermuthungsweise mit علب ‚Lotusbaum' zusammengestellt worden.[4] Ebensowenig darf סמנם in סמעם verbessert werden. Einen Beinamen יהסמן führt ein Mann Namens אסער bei Os. 33, 1 und بنو السمين kennt auch Ibn Dor. 209 l. Z.

Unmöglich ist auch die Ergänzung [𐩨𐩧𐩦𐩣]𐩷𐩬 am Ende der dritten Zeile, weil noch deutlich die Spuren eines 𐩮 zu erkennen sind. Wir haben hier einen Namen נשח = ناشح, den Ibn Dor. 252, 1 ausdrücklich als hamdânisch anführt.

Z. 4 hat sich Herr DERENBOURG zu einer sehr gewaltsamen Aenderung וארמהו | ארם | קום | הופעתת verleiten lassen. Er that hierin seiner Copie grosses Unrecht; denn eine solche Verschreibung durfte

---

[1] Copie |𐩷𐩬; ich erkenne aber deutlich die obere Hälfte eines 𐩮.

[2] Copie 𐩴𐩵𐩣𐩥.

[3] Copie 𐩴𐩱𐩨.

[4] *ZDMG.* XXXVII, S. 5, Anm. 1.

er nicht voraussetzen. Ausserdem musste ihm bekannt sein, dass das Wort קסד auch sonst nachgewiesen werden kann, und zwar Hal. 51, 7:

משודהמו | וקסדהמו | ואדומתהמו[1]

ferner in einem von Glaser in seinen *Mitth.* S. 85 angeführten Inschriftenfragment:

אקול | ומשוד | וקסד | שעבן | סמעי.

Die Stellung des Wortes קסד neben אקול | ומשוד und hier neben אסדם lässt schliessen, dass es eine bestimmte Kaste oder Würde bezeichnet. Ich übersetze es vorläufig ‚Grossgrundbesitzer'. (Vgl. assyr. *kašâdu.*)

Das Wort קום (قَوْم) ist übrigens in der Bedeutung von אהל im Sabäischen nicht zu belegen. Endlich kann der letzte Buchstabe von 𐩠𐩥𐩲𐩺 entweder 𐩺 oder 𐩻 sein, keinesfalls aber o gelesen werden.

Die Inschrift ist demnach zu übersetzen:

1. ‚Ilkarib Juhan'im, Sohn des Himmat'a[ṯt, weihte dem Ta'lab von]
2. Ẓabjân sich selbst und seine Hörigen (?) und [alle seine Kinder und ihren Besitz . . . .]
3. die Söhne Sumhu'afq und Juha'in, Sohn des Nâšiḫ . . . . .
4. und Krieger und Grundbesitzer . . . . .'

X (= G C 11).

Fragment einer Bauinschrift en relief, 0,37 M. breit, 0,26 M. hoch.

𐩧 | 𐩨𐩧𐩲𐩵 | 𐩨𐩺𐩩𐩠𐩣𐩥

𐩠𐩷𐩡 | 𐩨𐩬𐩺 | 𐩠 [illegible]

Die Ergänzung המדן in der Zeile 2 scheint mir zweifellos richtig, dagegen ist הטל nicht ‚a branch of the Hamdânites', sondern höchst wahrscheinlich ein Verbum (= هَطَلَ ‚stark regnen'). Man könnte freilich auch an أَطَالَ denken, aber bei Mordtmann (*ZDMG.* xxxiii, S. 490) kommt בכפל | דיהטלן neben מטרן ‚Regen'(?) und יבקלן ‚sprossen lassen' vor, so dass also هطل in den Zusammenhang besser passt.

[1] Die von vorneherein unzulässige Conjectur Praetorius' וקאדהמו (= قائد, was aber sab. קיד lauten müsste) erweist sich als unzutreffend.

XI (= GC 12).

0,15 M. breit, 0,28 M. hoch.

. . . . 1
[illegible] 2
[illegible] 3
[illegible] 4
[illegible] 5
[illegible][1] 6

Der Verfasser verweist auf das noch nicht zugängliche *Corpus inscr. sem.*, pars quarta, p. 49—50. Die Inschrift, deren Anfang fehlt, lässt sich leicht ergänzen und ist also zu übersetzen:

1. ‚[N. N. und N. N. weihten]
2. dem [Almaḳah?] diese Statue,
3. die sie ihm gelobt hatten, zum Heile ihres Sohnes
4. Rabbšams^m und zu ihrem (eigenen) Heile.‘

XII (= GC 13 und 14 = HAL. 194).

Diese Fragmente stammen aus Ma'în. GC 13 ist 0,46 M. breit, 0,20 M. hoch. GC 14 hat eine Breite von 0,17 M. und eine Höhe von 0,33 M.

[illegible] 1
[2][illegible] 2

Z. 1. סבחר ‚süss machen‘ oder ‚süss werden lassen‘ (vom Wasser gesagt), ist im Sabäischen bekannt. Belege hiefür habe ich *ZDMG.* XXXVII, S. 7, zusammengestellt. An unserer Stelle passt aber diese Bedeutung nicht.

---

[1] Die Copie hat ein undeutliches Zeichen. In der Transcription schreibt Herr DERENBOURG בנפיהמו.

[2] Fehlt in der Copie.

Z. 2 bemerkt Herr Derenbourg: ‚The form והתי may probably be a demonstrative pronoun analogous to the Ethiopian pronouns.‘ Das scheint mir ganz unmöglich. Wir kennen הות, הית im Sabäischen entsprechend dem äth. *we'etû, je'etî;* im Minäischen müssten diese Formen *סות, *סית lauten, sind aber nicht nachgewiesen. Wie soll nun והתי den angeführten äthiopischen Formen entsprechen? Die Phrase erinnert an ähnliche bautechnische Wendungen wie:

Hal. 535, 5: וכל | אזלת | ועדׄהבתי | אוסט

Hal. 466, 3: מבניה | ועדׄהבתי | תצורת | מחפדן

Hal. 485, 4: וכון | שלא | וחפדן | ומבני | ועדׄהבתי | מכנתן

Es muss also ··𐩡𐩥𐩠𐩩𐩺 in ähnlicher Bedeutung stehen wie עדׄהבתי.[1] Am Ende der Zeile ergänzt der Verfasser צלמן. Das geht dem Sinne gemäss nicht, weil nirgends vom זלת einer Statue gesprochen wird, aber auch graphisch nicht, weil auf dem Abklatsche in der Mitte der Zeile noch ein Halbkreis zu erkennen ist. Der Buchstabe kann also nur 𐩲, 𐩥 oder 𐩤 sein. Thatsächlich hat Halévy in seiner Copie 𐩤. Man darf demnach mit grosser Wahrscheinlichkeit 𐩤[𐩨𐩧𐩬] ‚Grabstätte‘ ergänzen.

Eine genaue Prüfung des Abklatsches ergibt, dass der Stein rechts, oben und unten unversehrt, an der linken Seite aber abgebrochen ist. Diese Inschrift bestand also ursprünglich aus zwei längeren Zeilen. Was wir mit Sicherheit übersetzen können, lautet etwa:

‚Es möge . . . . Nakraḥ, der Herr von . . . . .

‚die Gründung (?) und Stiftung dieser G[rabstätte]‘.

Nun möchte ich folgende Vermuthung aussprechen. Die Wurzel بَحِرَ bedeutet im Arabischen ‚vor Schrecken verwirrt sein‘. Wir können dann für das Causativum סבחר (= أَبْحَرَ) ‚in Verwirrung bringen, Schrecken einjagen‘ postuliren. Demnach kann die Inschrift also hergestellt werden:

‚Es möge Schrecken einjagen Nakrâḥ, der Herr von . . . . . [demjenigen der antastet]

‚die Gründung (?) und Stiftung dieser G[rabstätte]‘.

[1] Der Wurzel nach ist es vielleicht von 𐩥𐩡𐩥 abzuleiten. Vgl. weiter unten zu Nr. xv, 4.

Der Name der Grabstätte und ihres Stifters mag vielleicht auf einem anderen Stein enthalten gewesen sein, und ich glaube, dass ein Fragment dieses oberen Steines uns auch in GC 14 erhalten ist, dessen Schriftcharakter mit GC 13 grosse Aehnlichkeit hat und welches, nach der Nummerirung des Herrn GLASER zu urtheilen, in der Nähe des vorigen gefunden sein muss. Dieses Fragment lautet:

ο|ᏒΠ|ο⊳|♀ȣο|

[Ψ])ᖋᏒ

Neben der gleichen Grösse und gleichen Form der Schrift und neben dem gemeinsamen Fundort, spricht auch das Vorkommen des נכרח auf beiden Steinen für die Zusammengehörigkeit beider Fragmente.

XIII (= GC 15).

Grabstein aus Ma'în, 0,12 M. breit, 0,23 M. hoch.

⬭ ⬭

|

Π Y Φ — ‚Wahb

⊳| ο Ħ — von ‘Âd‘

Der Verfasser möchte ⊳|ΦĦ lesen, der Abklatsch hat jedoch ein deutliches ο. Ausserdem gibt דוד ‚that of Wadd‘ keinen guten Sinn. Die herangezogenen n. propr. בנוד und סעדוד reichen nicht aus, dieses sonderbare Epitheton zu erklären. Wir müssen vielmehr in עד ein nomen loci suchen. Thatsächlich kennen Bekrî und Jâḳût einen Ort عاذ in der Gegend von Negrân, der nach einigen Ueberlieferungen عاد gesprochen wird. Vgl. Bekrî, *Geographisches Wörterbuch*, S. 640:
وقال بعضهم عاذ قبل نجران .... ورواه ابو عمرو عادً بالعين والدال المهملتين
والالف بينهما وكليهما منقيلة (l. منقلبة) عن واو من عاد يعود او عاذ يعوذ.
Aehnlich Jâḳût III, 585, Z. 2.

XIV (= GC 16).

Fragment aus As-Saudâ, 0,28 M. breit, 0,20 M. hoch.

. . . . 1

[illegible] 2

[illegible] 3

[illegible] 4

[illegible] 5

[illegible] 6

[illegible] 7

Z. 2 liest Herr Derenbourg [נ]חלסם | במס[אלסם]. Die Verbindung dieser zwei Wörter ist aber in den Inschriften nirgends nachzuweisen, gäbe auch keinen passenden Sinn und — auf dem Abklatsch steht ein Zeichen, welches entweder [illegible] (wie die Copie hat) oder [illegible] sein kann. Das [illegible] ist also ausgeschlossen. Auch die Ergänzung במס[אלסם] ist sehr unwahrscheinlich. Man könnte mit gleicher oder grösserer Wahrscheinlichkeit במס[קית], במס[רת], במס[בא] etc. lesen.

Z. 3. מוצאתה | והב übersetzt der Verfasser ‚the places of the ablutions of Wah[b'i]' und vergleicht arab. وُضُوء, welches die vorgeschriebene Reinigung vor dem Gebete bezeichnet. Wäre diese Inschrift ein Stück aus der Tradition des Buḫarî oder des Muslim, so läge diese Auffassung nahe. In einer minäischen Inschrift dürfen wir eine so secundäre Bedeutung von מצא nicht suchen. Wir müssen es vielmehr mit hebr. יָצָא, äth. ወፅአ:, assyr. *aṣû* ‚hinausgehen' zusammenstellen. Das Wort kommt übrigens auch sonst in den Inschriften, wie es scheint, in dieser Bedeutung vor, so Hal. 682, 2: וברת | וצאת | ערי |

[1] Copie [illegible].

[2] Fehlt in der Copie.

[3] Copie [illegible]; ich glaube aber noch eine Spur des [illegible] zu erkennen.

[4] Copie [illegible].

[5] Copie [illegible].

מוטנן | עֿיר | טהרם ,und weil sie hinausging nach diesem Orte im Zustande der Unreinheit', ferner Hal. 152, 2 וצֿאם | או | בהאם, welches an hebr. יוֹצֵא וּבָא erinnert.[1]

Zu verweisen ist auch auf die dunklen Phrasen Hal. 344, 29: ומן | ליוצֿאן und Z. 24—25: מוצֿאהו | ומנשאהו, das demnach ,Ausgangspunkt und Anfang' zu übersetzen wäre.

Das folgende והב ohne weiteres והבאל zu ergänzen, liegt auch kein genügender Grund vor; das ו kann sehr wohl Copula sein.

Z. 4 ist möglicher Weise [א]ברוהחם zu lesen (gewiss nicht ברוחהסם!). Von dem ersten Zeichen ኯ sind nur die unteren zwei Striche ı ı auf dem Abklatsch zu erkennen, die leicht zu ኯ ergänzt werden können. Graphisch liesse sich allerdings auch ከ oder ሰ ergänzen.

Z. 6. אמלכן | ואנסכתן übersetzt der Verfasser ,the possessions and offerings' und vergleicht arab. الاملاك والنسائك. Das ist sehr wohl möglich. Bei dem Umstande jedoch, dass אמלך in den Inschriften immer ,Könige' bedeutet,[2] ist es sehr verlockend und ebenso möglich, אנסכתן ,Fürsten' zu übersetzen und hebr. נָסִיךְ, assyr. *nasîk* heranzuziehen.

XV (= GC 19).

Fragment aus Sirâqa, 0,24 M. breit, 0,30 M. hoch.

[3]|⚲ካY∏|1ኯ⊳|○Φ̇ 1

ካ̇|ካX◇Ψ♀|XĦ 2

[4]◇̇◫̇·|[4]1∏○|◁| 3

ካ|ıı||ካ⚲̇ካ∏▯ 4

Z. 1 ist zu übersetzen: ,N. N. . . . und Âd'il die Söhne . . .'

Z. 3 Ende ist nach den Spuren entweder ◇◫ξ oder ◇◫) zu lesen. Eine Aenderung von 1∏○ in 1○∏ halte ich für unzulässig.

---

[1] Zu בהאם kann freilich auch arab. بَهَأَ ,das Zelt verlassen' verglichen werden.

[2] Vgl. אמלך מענם (Hal. 478, 13), אמלך | סבא (Hal. 485, 13. OM 8, 19), לאמראהמו | אמלכן (Os. 35, 5 und *ZDMG.*, xxx, S. 671). Dunkel ist: ואמלך | מלך | נכרחם (Hal. 528, 1).

[3] Copie |YካY∏|1ኯ⊳|○.

[4] Copie ·◫̇|.

XVI (= GC 17).

Fragment aus Sirâqa im Gauf, 0,36 M. breit, 0,17 M. hoch.

ΦΦ | Ψ)ᕱЧ | ᐅ8)ᗺΦ 1

Ψ̇Ӄ | [1]Φ◊⊟ | XϙПӃ | ЧП 2

ЧΨX◊ | Ч]⌸ | ⧗⧗ᒣᒣΦ | ᗜЧ⌸)XΦ 3

Ӄ | ΦᒣXΦ | ᐅ◊XΨ | ЧXYЧᗺ[Ӄ | ᒣYӃ] 4

[2]| ᖶYᗺᐅ ϙПΦ | ⁱ/// |)Φ[2] 5

Z. 1 muss nach Copie und Abklatsch [וו]דם, nicht ועתתר ergänzt werden.

Z. 2 hat Herr Derenbourg richtig [צ]פו | אח[לי] gelesen.

Z. 3. Dagegen ist die Conjectur ותר | וינם für ותרדנם der Copie eine gewaltsame Aenderung, die keine sachliche Berechtigung hat.[3] Der Abklatsch hat deutlich ᗺЧ⌸)XΦ, dessen Sinn ich allerdings auch nicht bestimmen kann, weil die Wurzel רדן (رزن) weder im Arabischen, noch sonst im Sabäischen[4] vorkommt. Die Ergänzungen am Ende der dritten und zu Anfang der vierten Zeile rühren schon von Herrn Derenbourg her.

Z. 4 חתפד stellt Herr Derenbourg = احتفد und übersetzt ‚has served with zeal'. Mir scheint aber hier die nordarabische Bedeutung der Wurzel حفد wenig zu passen, es hängt vielmehr mit dem häufig vorkommenden מחפדן zusammen. In תלו ist wohl die viii. Form von ΦᒣΦ (also اِتَّلَى) zu erkennen. Die erste Form ist schon aus GC 1, 9 bekannt. Vielleicht steckt diese Wurzel auch in dem dunkeln ϙXYΦᒣ oben, Nr. xii, 2.

Z. 5. Der Verfasser liest אלהסמ[ו] oder שימהסמ[ו]. Keine dieser Lesungen ist nach den Spuren der Buchstaben zulässig. Zu bemerken

---

[1] Copie Φ◊ᒣ.

[2] Copie ᗜᖶYᗺ · ᖶ | ПΦ |.

[3] Der Verfasser denkt an ותר | ינעם, Beinamen eines sabäischen Königs. Was soll der aber in einer minäischen Bau-Inschrift?

[4] רדן bei Wrede steht für רזן, weil dort das Zeichen ⌸ das ز ausdrückt.

ist auch, dass im Sabäischen allerdings das Suffix der 3. pers. המו (هُمُ) lautet, im Minäischen dagegen סם oder הסם, nie mit auslautendem ו.

XVII (= G C 20).

Ein kleiner Altar aus As-Saudâ. Umfang 0,80 M., Höhe 0,40 M.

c	b	a	
			1
			2
			3

b′

4
5
6
7

Dieser kleine Altar ist im oberen Theile auf drei Seiten mit einer horizontal laufenden Inschrift beschrieben, die vierte hintere Seite ist ohne Inschrift. Von der Basis ist nur die vordere Seite mit einer Inschrift versehen. Herr Glaser hat die Copie mit einigen erklärenden Bemerkungen versehen, und Herr Derenbourg hat die Inschrift zum Theil in Anschluss an Herrn Glaser und zum Theil abweichend von demselben übersetzt.

Eine Messung des Abklatsches hat ergeben, dass der Umfang des Altares im oberen Theile 0,80 M., die Länge je einer Seite 0,20 M. beträgt. Abgesehen also von den kleinen Lücken in Folge der Beschädigung des Steines scheint die Inschrift ganz erhalten zu sein. Dies ist bei der Uebersetzung wohl zu berücksichtigen.

Das oberhalb des mittleren Feldes stehende Wort העלל erklärt der Verfasser nach dem Vorgang des Herrn Glaser = arab. تعالى gegen jede sprachliche Regel. Das erste Wort der zweiten Zeile liest er בין und hält es für einen Beinamen, wie er öfters bei den sabäischen Königen (ידעאל | בין, יתעאמר | בין, כרבאל | בין etc.) vorkommt.

Herr Derenbourg setzt voraus, dass dem Worte בין ein Name vorausgegangen ist, bemerkt aber dabei, dass die Namen ידעאל oder כרבאל zu gross sind für den geringen Raum. Eine genaue Prüfung des Abklatsches ergibt, dass nur zwei Buchstaben vor dem Worte בין zerstört sind. Von dem nächst vorangehenden Buchstaben ist noch die Spur einer schiefen Linie zu erkennen. Das Zeichen kann also Χ, ⋧ oder ⨳ sein, von denen ich das letztere wegen weiterer allerdings nicht ganz sicheren Spuren für das wahrscheinlichste halte. Die Lesung בין ist demnach unmöglich. Es muss vielmehr [רש]בין ergänzt und העלל als Name des Stifters angesehen werden. Von der Wurzel עלל ist auch das nom. loci מעללן = المَغْلَل bekannt.

Für מ[קטר]ן hat die Copie Ϟ♀‥Ɒ, was Derenbourg מ[בני]ן liest, während Herr Glaser an dieser Stelle ein Wort wie מחרמן, מהיען oder מקטרן vermuthet. Die Spuren auf dem Abklatsche scheinen für das letzte zu sprechen.

Z. 2 glaube ich vor dem ⋖ noch die Spur eines ⦶ zu erkennen und ergänze daher mit allem Vorbehalt Ɒ[⦶♀]. Die Lesung [Ꮒ)]⊓⦶ hat Herr Glaser vorgeschlagen, und sie scheint mir richtig zu sein.

ארחתם hält der Verfasser für den Namen des Tempels, während Praetorius (*Beiträge* iii, S. 19 zu Hal. 147, 2) ב[א]רחתם ‚Brandopfer' übersetzt, indem er besonders Hal. 152, 10 בארחת | תורם vergleicht. Meines Erachtens hat Herr Derenbourg hierin Recht. Man würde vielleicht es auffällig finden, dass der Name des Tempels ארחתם, welcher nur in Inschriften aus Haram vorkommt, hier auf einer Inschrift von as-Saudâ erscheint. Aber gerade hierin liegt eine Bestätigung dieser Auffassung. Wie ich schon an anderem Orte[1] bemerkt habe, finden sich in as-Saudâ neben vielen minäischen auch einige

[1] *Burgen und Schlösser*, ii, S. 58 Anm. und S. 79.

sabäische Inschriften, die nachweisbar von Haramiern herrühren. Auch unser Altar ist sabäisch, und das Vorkommen des Tempels ארת̄חם weist ebenfalls auf haramitische Herkunft. Ebenso findet sich נשן (Z. 3) nur in Haram'schen Inschriften (Hal. 154, 7 ff.) und in solchen von as-Saudâ (Hal. 359, 1).[1]

Das letzte Wort der Zeile lautet in der Copie 𐩨𐩣𐩧𐩺, während ich auf dem Abklatsch bestimmt 𐩸𐩣𐩧𐩺 erkenne. Die Ergänzung des Verfassers 𐩨𐩣𐩧𐩺[𐩴] ist nicht zulässig. Der Abklatsch zeigt wie die Copie zu Anfang der Zeile 3 die deutliche Spur eines 𐩰. Ein Wort מרת̄ע kennen wir jedoch sonst nicht.

Z. 3. Ueber 𐩸𐩬𐩦𐩬 ist bereits gesprochen worden.

Die Ergänzung [ש]וע ist unsicher. Vgl. jedoch שוע | ודם Hal. 169, 1 und 202, 1 und שוע | דמח̄ר̄ Hal. 20. 33.

Die Gottheit ʿAṯṯar mit dem Beinamen דנרבם ist bis jetzt nur auf Inschriften aus es-Saudâ nachgewiesen (Hal. 371. 379. 380. 382. 396).

Das letzte Wort ist wohl 𐩥𐩹𐩬 zu lesen, obgleich vom 𐩹 nur das obere Ringelchen mit Sicherheit zu erkennen ist. Da das Wort die Zeile hart an der Kante schliesst und die Basis mit יעשרן beginnt, so muss 𐩥𐩹𐩬 ein Wort für sich bilden und das 𐩥 kann nicht gut Copula sein, wie Herr Derenbourg annimmt. Man denkt sofort an das von Mordtmann[2] aus ‚vergessenen Inschriften' gerettete 𐩱𐩰𐩬𐩨 𐩥𐩹𐩬𐩠𐩣𐩥 . . . ‚die Weingärten ihres Weinberges'.[3]

Z. 4. יעשרן kann kaum heissen ‚may he accept the tithe', sondern ist ein Relativsatz und bezieht sich auf das vorhergehende 𐩥𐩹𐩬 ‚den Weinberg, von dem er den Zehenten gab etc.'.

Die Inschrift ist demnach zu übersetzen:

‚HAʿLAL

1. [von Si-]bjân, Diener der Ban[î] . . . m, weihte dem ʿAṯṯar von Raṣaf^m den [Räucheraltar] Jaʿud

[1] Mordtmann vergleicht damit Nessa bei Plinius, H. N. §. 158. Vgl. auch *Burgen und Schlösser*, ii, S. 95.

[2] *ZDMG*. xli, S. 310 und 364.

[3] Ich glaube jetzt auf unserem Abklatsche 𐩥𐩺𐩬 zu erkennen.

2. [am Tage], da er herstellte und erbaute das Heiligthum Arṯat[m] am Tage . . . .

3. . . von Neš'ân und . . . . des 'Aṯtar von Girâb[m] und von Raṣaf[m] den [Weinberg?],

4. von dem er den Zehenten gab

5. zu seinem Heile und

6. für seine Macht und sein An-

7. sehen und für seine Kinder.'

Bevor ich schliesse, will ich hier auf eine Thatsache aufmerksam machen, die an und für sich interessant und für die Geschichte und Textkritik unserer Inschrift nicht ganz ohne Werth ist. Diese Inschrift ist uns bereits, was weder Herr Glaser noch Herr Derenbourg bemerkt haben, aus der Halévy'schen Sammlung bekannt, freilich in einer Form, die das Erkennen und die Entzifferung sehr erschweren musste. Sie bildet in der Halévy'schen Sammlung zwei getrennte Inschriften, die ich hierhersetze.

Hal. 371 (As-Soud 19):

[illegible] *c* 1
[illegible] *c* 2
[illegible] *c* 3
[illegible] *a* 1
[illegible] *a* 2
[illegible] *a* 3
[illegible] *b* 1
[illegible] *b* 2
[illegible] *b* 3

Hal. 370 (As-Soud 18):

[illegible] *b'* 1—2
[illegible] *b'* 3
[illegible] *b'* 4

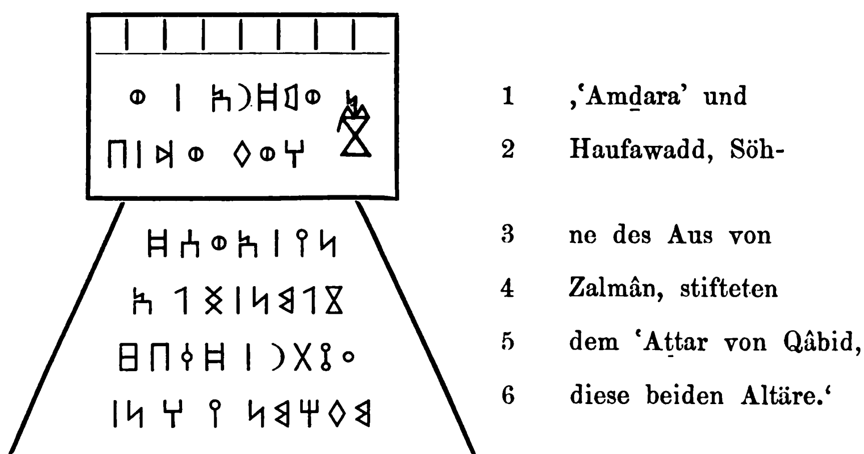
Eine Vergleichung mit unserem Altar zeigt, dass Halévy's Copie mit dem dritten Felde beginnt. Auf die drei Zeilen des dritten Feldes *(c)* folgen die des ersten *(a)* und zweiten *(b)*. Die Inschrift der Basis, die aus vier Zeilen besteht, hat in der Halévy'schen Copie nur drei Zeilen, die aber ganz denselben Wortlaut enthalten.

Herr Derenbourg macht zum Schluss seines Commentares folgende Bemerkung: ‚The cutting of this inscription which is continued horizontally on three faces, with a pedestal containing a conclusion in four independant lines, gives some likelihood to the analogous solution which we have given for inscription 349 of Halévy, a solution which has been disputed by M. D. H. Müller in the *ZDMG*. of 1883.‘

Ich muss dem gegenüber betonen, dass ich lediglich von dem Inhalte geleitet, eine andere Lösung der Inschrift Hal. 349 als die von dem Herrn Derenbourg gegebene vorgeschlagen habe, eine Lösung, die ich noch jetzt aufrecht erhalte und die auch die Zustimmung aller Fachmänner, Herrn Derenbourg mit inbegriffen, gefunden hat. Ich glaube nicht, dass er durch diese Altarinschrift sich ermuthigt fühlen wird, seine frühere Lösung ernstlich wieder aufzunehmen.

XVIII (= GC 29).

Ein kleiner Altar aus Harim in minäischem Dialect. Höhe 0,30 M, Breite 0,15 M.



1 ‚ʿAmd̲araʾ und
2 Haufawadd, Söh-
3 ne des Aus von
4 Zalmân, stifteten
5 dem ʿAt̲tar von Qâbid,
6 diese beiden Altäre.‘

Die interessante kleine Inschrift ist richtig gelesen und übersetzt. Herr Derenbourg leitet das Wort מפחם, wie ich glaube, mit Recht von فحم ‚Kohle‘ ab. Es scheint also einen kleinen Altar zu bezeichnen, wo Räucheringredienzien auf glühenden Kohlen verbrannt zu werden pflegten. Man darf vielleicht dieses Wort

in einem bereits, *Sabäische Denkm.*, S. 98, publicirten Fragment erkennen:

[מ]פחם | ליתֿעאמר 𐩿𐩽𐩽𐩽𐩽𐩽𐩿

,Räucheraltäre (مفاحم) dem Jathaʿamar v'.

XIX (= G C 35).

Fragment aus Ḥasîna (Ḥaṣîna) zwischen Maʿîn und Baraḳisch, 0,22 M. hoch, 14—20 M. breit.

𐩬𐩱𐩹𐩣 1

𐩧𐩣𐩬𐩽𐩪[1] 2

𐩹𐩥𐩽𐩥𐩠𐩺 3

In der zweiten Zeile will Herr Derenbourg רמן für eine verkürzte Form von רימן halten, was nicht wahrscheinlich ist. Man könnte unter Hinweis auf G C 20, 2 viel eher מח]רמן | א]רתֿחם ergänzen. Ansprechend ist dagegen die Ergänzung der dritten Zeile בנ]יו | והתֿוב, freilich steht an den herangezogenen Stellen (Langer 2, 2; O M 29, 4) ותֿוב (ii., nicht iv. Form).

XX (= G C 36 = Hal. 406).

Der Stein stammt aus As-Saudâ, 0,65 M. breit, 0,25 M. hoch.

𐩴𐩯𐩨𐩸𐩿 1

𐩬𐩮𐩰𐩽𐩥𐩣𐩬𐩥𐩩𐩽𐩥𐩪𐩫𐩡𐩽𐩪𐩣𐩬𐩫𐩩𐩬𐩽////////////////////// 2

𐩽𐩹𐩥𐩣𐩬𐩩𐩽𐩬𐩳𐩥𐩽𐩴𐩬𐩽𐩣𐩢𐩧𐩬𐩽𐩥𐩣𐩬𐩽𐩹𐩰𐩧𐩪𐩦𐩰𐩽𐩽𐩽 3

𐩩𐩽𐩣𐩱𐩭𐩣𐩽𐩥𐩹𐩺𐩡𐩽𐩥𐩡𐩽𐩹𐩵𐩲𐩡𐩰𐩽𐩥𐩰𐩳𐩨𐩪𐩽𐩴𐩹𐩰𐩥𐩹 4

Wahrscheinlich hat in der ersten Zeile, in der Mitte, in grossen Charakteren 𐩿𐩱𐩺𐩩𐩧𐩽𐩴𐩯𐩨𐩸𐩿 gestanden, so dass daraus geschlossen werden kann, dass nur die Hälfte der Inschrift uns erhalten ist.

Die Verbesserung מחרמן für מחרן (Z. 2) bei Derenbourg findet im Abklatsche keine Bestätigung. Das Wort מחרן ist übrigens auch

[1] Copie 𐩰.

GC 18, 4 nachgewiesen. Es ist wohl von der Wurzel חור abzuleiten. (Vgl. zu LANGER 16, 1.)

Für יסראשם hat der Verfasser unter Hinweis auf HAL. 199, 3 die Conjectur יסנכרסם. Er hat hier ein gutes sabäisches Wort nicht erkannt und unnöthigerweise conjecturirt. Wir haben hier die minäische Causativform von der Wurzel ראש, die im Sabäischen schon HAL. 48, 4, vorkommt: דהראשהמי. Für die Bestimmung der Bedeutung ist die bekannte Inschrift auf den Säulen der Bilqîs, Fr. 53, von Wichtigkeit. Sie lautet:

ואל | שן | העולן | והראשן | בן | כל | צרף | א
למקה | בעל | בראן בן | מחרמן | בראן

Die Worte העולן | והראשן können nur heissen: ‚er möge fernhalten und entfernen‘. Die Zusammenstellung von העול (= arab. اعزل) mit הראש lässt über den Sinn keinen Zweifel. Diese Bedeutung passt auch in unserer Inschrift vortrefflich: ‚und wer es (das Denkmal) entfernt‘.

(Fortsetzung folgt.)

On Viśâkhadatta.

By

H. Jacobi.

In connection with the preceding paper[1] it may be remarked that the argument which I adduced for settling the age of Rudraṭa, also holds good with reference to Viśâkhadatta, the author of the Mudrârâkshasa. For the opening stanza of that play contains a *vakrokti* on the same subject and in the spirit as those of Ratnâkara's Pañchâśikâ. Of course, I do not mean to contend that *no* poet could have described Śiva as playfully evading Pârvatî's jealous questions by ambiguous answers *before* Ratnâkara had made such descriptions popular; but after he had done so, many a poet would imitate him. Thus Kâlidâsa's Meghadûta has set poets by the dozen to work out the same idea in their poems. Hence if collateral evidence renders it probable that a poet lived about Ratnâkara's time or later, the fact that his work contains a stanza in seeming imitation of Ratnâkara has a great weight to convince us that the imitation is real and not merely a seeming one.

Now the collateral proof we want in the present case is furnished by the closing stanza of the Mudrârâkshasa:

वाराहीमात्मयोनेस्तनुमवनविधावास्थितस्यानुरूपां
यस्य प्राग्दन्तकोटिं प्रलयपरिगता शिश्रिये भूतधात्री ॥
म्लेच्छैरुद्विज्यमाना भुजयुगमधुना संश्रिता राजमूर्तेः
स श्रीमद्बन्धुभृत्यश्चिरमवतु महीं पार्थिवोवन्तिवर्मा ॥

---

[1] *Ante*, p. 151 ff.

Instead of °वोवन्तिवर्मा some MSS. read °वश्चन्द्रगुप्तः. This is palpably a change of the original text. The general reader having no idea who Avantivarman was, the name of the hero of the play itself was substituted in its place. The question for us is who this Avantivarman was. Mr. Telang thinks that he was the father of the Maukhari king Grahavarman, the husband of the sister of Râjyavardhana of Kanoj. Professor Hillebrandt, *ZDMG.*, xxxix. Bd., p. 131, coincides with Mr. Telang and further suggests that Viśâkhadatta who in a Paris MS. of the Mudrârâkshasa is called the son of Bhâskaradatta, was perhaps a prince of Kâmarûpa, because Râjyavardhana's ally from that country had the name Bhâskaravarman. Against this view militates the style of the Mudrârâkshasa which is most decidedly not written in the Eastern style or Gauḍîyâ Rîti. From the style which 'does not lay much claim to sweetness or beauty, but is always business-like and often vigorous' (Mr. Telang, introduction p. ix) I would infer that the author was a Western poet. For, as Bâṇa has it, the poets of the West mind the substance of the poem only *pratîchyeshv arthamâtrakam* (Harshach., verse 8). There is still an other indication that our poet was a native of North Western India. For he mentions among Chandragupta's enemies the king of Kulûta. This district, the modern Kuḷḷû lies in the Panjab, to the south east of Chambâ (see Cunningham, *Ancient Geography of India,* i, 142, and Kielhorn in *Indian Antiquary* 1888, p. 9). It is not probable that a native of the East would single out a chief of a small principality in the Panjâb to represent him as an enemy of the hero of his play. But a native of the West might have done so.

Following the direction thus indicated it becomes obvious that Avantivarman, king of Kashmir, whom on insufficient grounds Mr. Telang thought to be out of the question, must be seriously taken into consideration. As the scanty evidence we must rely on is contained in the stanza quoted above from the end of the Mudrârâkshasa, we must omit no point to make out our case. First Avantivarman of Kashmir is well known as a patron of arts and science which received a fresh impulse during his reign. Secondly the king and his scarcely

less famous minister Śûra furnish a striking analogy to Chandragupta and Châṇakya as described in our play. Śl. 4 of the fifth chapter of the Râjataraṅgiṇî runs thus in the edited text:

आसतां क्षितिपामात्यौ तौ द्वावपि परस्परम् ।
आज्ञादाने परिवृढौ भृत्यावाज्ञापरिग्रहे ॥

And the narrative of the events in Avantivarman's reign shows how intimately the king and his minister were related. It is evident that the play if acted before Śûra, must have been appreciated by him as a continuous compliment to himself if I may thus express it. In that case the play would appear as if written for this very purpose. Thirdly Avantivarman in the above stanza is likened to Vishṇu in the boar Avatâr who saved Earth from primeval deluge. This comparison is not without meaning if applied to the king of Kashmir whose most famous deed told at length in the Chronicle, was the preservation of his country from inundations of the Vitastâ by constructing dykes and canals. Fourthly, an attentive reader will have remarked that in the last stanza Vishṇu is mentioned though Śiva is the *ishṭadevatâ* of the poet. This will cease to appear strange on our assumption that by Avantivarman the king of Kashmir is meant. For he was a Vaishṇava, though he gave countenance to Śaivism: आ बाल्याद्वैष्णवोप्यासीच्छैवतामुपदर्शयन् Râj., v, 48. Fifthly, it is said in the stanza under consideration that the Earth terrified by the Mlechchhas took refuge in the king's arms. Well deserved is this compliment by the king of Kashmir. For he was a powerful and renowned Hindu monarch while the provinces on the Indus were under the sway of the Arabs. May be that Avantivarman's reducing to obedience rebellious tribes which must have preceded the establishment of his power as may be inferred from the Râjataraṅgiṇî, is also alluded to. Sixthly, Avantivarman is styled, in the last line of the above stanza: श्रीमद्बन्धुभृत्यः This expression curiously agrees with the words of Kalhaṇa विभज्य बन्धुभृत्येषु बुभुजे पार्थिवः श्रियम् Râjat., v, 21.

To all these indications in favour of our assumption that by Avantivarman the Kashmirian king of that name is to be understood,

we may now add the argument adduced in the beginning of this paper, viz that the opening stanza of the Mudrârâkshasa looks like an imitation of Ratnâkara, who lived under Avantivarman and his predecessors. It therefore becomes as probable as anything can be made in want of direct evidence, that Viśâkhadatta lived during the reign of Avantivarman (857—884 A. D.) whose, or whose minister's, patronage he coveted. Perhaps he did not enjoy it for a long time, and he is therefore not mentioned in the Râjataraṅgiṇî or rather the sources from which Kalhaṇa drew his work. Perhaps his name was not recorded because he may not have been a native of Kashmir. But for whatever reason his name is omitted in the chronicle of Kashmir, this fact alone cannot upset the result of our inquiry that Viśâkhadatta in all probability lived in the second half of the ninth century A. D.

An other objection may be raised against my conclusion. For the king of Kashmir, that of Kulûta, and three more are styled, in the Mudrârâkshasa, *mlechchha*. Now if this word had its primary denotation, viz. *barbarian*, it would be, at least, misapplied to the king of Kashmir; but it would also be misapplied to those of Malaya and Sindh. In fact, however, *mleccha* is also an abusive term for enemy, and, in this meaning, it is used throughout the play. That the king of Kashmir is made an enemy of the hero of the play, and is therein cruelly put to death together with the other inimical kings, need not astonish us. For the story on which Viśâkhadatta based his play, may already have contained these details. And besides, as Avantivarman had made his way to the throne by vanquishing other pretenders, the hearers of the play, even if Kashmirians, would take no umbrage at the cruel fate of king Pushkarâksha, at a time when the horrors of the civil wars were still fresh in the memory of all. I therefore think that the objection just raised does not invalidate our arguments for making Viśâkhadatta a contemporary of Avantivarman of Kashmir.

If the conclusion we have arrived at is correct, I undertake now to point out the very year in which the Mudârâkshasa was first represented on the stage. In the prelude of that play a particular

constellation is alluded to, of which more details are given in 4th act. I think it highly probable that the said constellation is not a mere fiction of the poet for the purpose of connecting the play itself with the prelude, but that it occurred at the time when the play was acted. For 1) the prelude always refers to the time when the play was acted 2) if the constellation alluded to, actually occurred at that time, the spectators must have been aware of its astronomical detail and astrological purport, which knowledge the poet presupposes. He does not expressly say that the month meant was Mârgaśira, but it may safely be inferred to be intended; nor does he name the sign which is presided over by Mercurius but we know that it is Gemini. All this only a Joshî would have guessed, but the general spectator would not have understood the poet's allusions, if he did not know the horoscope beforehand. Assuming therefore that the poet describes the constellation at the time of the representation of the play, it is a matter of an easy calculation to find the day on which, during Avantivarman's reign, that constellation actually occurred.

The facts of that constellation which our calculation must take into account are the following: the full-moon of Mârgaśira occurred near noon (p. 175, Telang's edition); there was no eclipse of the moon (p. 21); the moon stood in the sign presided over by Mercurius i. e. Gemini. I have calculated the moment of the full-moon of Mârgaśira for all the years of Avantivarman's reign, according to the elements of the Sûryasiddhânta, and have found that only in 860 A. D. it answers the proposition. In that year the full-moon of Mârgaśira occurred, in Kashmir, on the 2d December 21 minutes before noon; there was no lunar eclipse on that day, and the moon had entered the sign of Gemini. I therefore feel satisfied that Viśâkhadatta composed the Mudrârâkshasa in 860 A. D. and that the play was acted on the 2d December.

An inscription from Somnâth Pâṭaṇ.

By

Vajeshankar G. Ozha Esq.

The accompanying inscription is found in a Masjid near the house of the Chief Police officer at Somnâth or Prabhâs Pâṭan in Soraṭh. It is incised on a slab of white marble, eight inches long and seven inches broad, which has been slightly damaged. It records the erection of the Masjid by an uncle of Ahmad Shâh I. of Gujarât in the Hejra year 834 or 1430/1 A. D.

Transcript.

1 بسم اللّٰه الرحمن الرحيم وان المساجد لله فلا تدعوا مع اللّٰه احدا * در عهد
سلطان اعظم ناصر الدنيا

2 والدين ابو النصر سلطان (احمد) بن محمد شاه بن مظفر شاه (×) سلطان
بنا كرد عمارت اين مسجد [برادر محمد شاه

3 بن سلطان مظفر شاه خلد الله ملكه وسلطنته واين ملك حسين مظفر حيسنى
تمّ ذالك [در) سنه اربع (و) ثلاثين وثمانمائه (فى شهر ربيع الثانى)

Translation.

In the name of God, the merciful and compassionate. Verily the places of worship are set apart unto God; wherefore invoke not any other therein together with God.

In the reign of Sultan Abû-n-Naṣr (Ahmed), the greatest, the honoured, the defender of the world and the faith, the father of victory, son of Muhammed Shâh, son of Muzaffer Shâh Sultan. This mosque built the brother of Muhammed Shâh, son of Muzaffer Shâh —may God perpetuate his kingdom and rule—and this *(builder)* is Malik Husein Muzaffer Huseinî. This building was completed in the year H. 834, in the month of Rabi-us-Sani.

Die Ghuzenstämme.

Von

M. Th. Houtsma.

Die türkischen Ghuzen sind uns aus den Berichten der arabischen Geographen und Historiker genügend bekannt. In Bezug auf ihre Urgeschichte und auf die Zeit, in welcher sie den Arabern das erste Mal bekannt wurden, bleibt als Hauptstelle die Mittheilung Ibn al-Athîrs, *Chron.* xi, ١١٧. Dort lesen wir, mit Verbesserung einiger Lesarten (nach *A.* التغزغر statt الثغر, الخانية statt الخاقانية, القارلغية statt القارغلية): ‚Diese Ghuzen waren von den Grenzen der Tokus- (oder Togus-) Uguren,[1] in den Tagen al-Mahdî's (775—785), nach Transoxanien übersiedelt, hatten sich zum Islâm bekehrt und al-Moqannaʿ, dem Zauberkünstler, Hilfe geleistet, bis seine Sache verloren war; denn als die Truppen gegen ihn marschirten, liessen sie ihn im Stich, wie sie es in jedem Reiche zu thun pflegen, worin sie sich befinden. So machten sie es auch mit den Khânen, allein die Karluken schlugen sie auf das Haupt und vertrieben sie aus ihren Wohnsitzen.ʻ

Aus den Berichten der früheren Geographen würde man die Wohnsitze der Ghuzen in Transoxanien, während des ix. und x. Jahrhunderts, ziemlich genau feststellen und die von Ibn al-Athîr gegebene Nachricht insoweit verbessern können, dass die Bekehrung zum Islâm erst viel später und allmälig stattgefunden hat. Selbst während der Selǵuqenperiode waren die Ghuzen noch grossentheils Heiden, d. h.

[1] Dass statt Tagazgaz so auszuprechen sei, hat bekanntlich Grigorieff gezeigt.

Schamanisten, obgleich damals der Islâm sich rasch unter sie verbreitete. Anfänglich nämlich ging der Zug der Ghuzen nicht nach den muslimischen Ländern, sondern westwärts, das nördliche Ufer des Kaspischen Meeres entlang, bis sie mit den am unteren Ural und an der Volga sesshaften Petschenegen in Streit geriethen und sich theilweise in Süd-Russland mit der dortigen türkischen Bevölkerung amalgamirten. Von dort wurden sie den Byzantinern bekannt, wie aus den Nachrichten Constantinus, des Purpurgeborenen, in Bezug auf die Οὐζ hervorgeht.

Das Volk der Ghuzen war überaus zahlreich und empfing nach der Gründung des selǵuqischen Reiches fortwährend Zuwachs aus den östlichen Ländern. Die Siege ihrer Stammesgenossen zogen immer neue Schaaren herbei, so dass gegen das Ende der Regierung Sinǵars die eigentliche Ghuzenplage über die östlichen Provinzen des ehemaligen arabischen Chalifenreiches einbrach. Das Auftreten der Karachitajer und die Völkerverschiebungen in Mongolien und weiter westwärts, zwangen sie ausserdem dazu, neue Wohnsitze aufzusuchen. Von diesem Zeitpunkte ab gerechnet, erfahren wir Genaueres von diesen merkwürdigen Ghuzen und lernen wir von Ibn al-Athîr (*Chron.* xi, ٥٤), dass sie in zwei grosse Abtheilungen zerfielen, die Učuq und die Buzuq. (So, d. h. بُزُق ist zu lesen statt برق.) Als, berichtet nämlich Rašid ed-dîn, die sechs Söhne von Oghuz einmal auf der Jagd einen goldenen Bogen und drei goldene Pfeile gefunden hatten, traf Oghuz die Verfügung, dass ersterer den drei ältesten, letztere den drei jüngsten Söhnen gehören sollten. Weil deshalb der Bogen hätte zerbrochen werden müssen, erhielten jene den Namen Buzuq (von بوزمق zerbrechen), diese aber wurden Učuq (اوچ drei + اوق Pfeil) genannt. Im Krieg — und diese Stämme lebten fortwährend im Kriege — bildeten die Buzuq den rechten, die Učuq den linken Flügel. Diese politisch-militärische Zweitheilung ist deswegen vollkommen derjenigen analog, welche noch heute bei den Kara-Kirgisen, zwischen den Ong und den Sol besteht.

In dieser Zeit wurden auch die Stammesüberlieferungen der Ghuzen fixirt und ausgebildet, obgleich wir dieselben erst von einem

späteren Schriftsteller, dem bereits genannten Rašīd ed-dîn, zu hören bekommen. Dass dieser sie aber ausgebildet vorfand, steht fest, und dass sie nicht älter sind als die selǵuqische Periode, geht daraus hervor, dass der Eponymos Oghuz als muslimischer Held auftritt. Wenn wir aber bei Rašīd ed-dîn Oghuz mit Moghul und weiter mit Türk und Japhet genealogisch verknüpft finden, so hat dies für uns gar keinen Werth; die Ueberlieferung des Stammes reicht nicht weiter als bis zum Eponymos, was über diesen hinausgeht, ist gelehrte Combination.

Oghuz ist natürlich dasselbe wie das arabische Ghuzz, und die Verdoppelung der *za* am Ende muss folglich auf Rechnung der semitischen Sprachgesetze gestellt werden. Ob in den von ihm überlieferten Thaten als Kriegsheld und Gesetzgeber noch historische Erinnerungen stecken, werden wir bei einer späteren Gelegenheit untersuchen; für jetzt wollen wir uns mit denjenigen Ueberlieferungen begnügen, welche sich auf die Stammeseintheilung und die religiösen Anschauungen der Ghuzen beziehen.

Wir erwähnten bereits die Zweitheilung der Ghuzen, doch der Ueberlieferung zufolge, kommen auf jede der beiden Abtheilungen zwölf Stämme, also im ganzen 24, wovon wieder je vier zu einer genealogischen Einheit verknüpft werden, so dass dem Oghuz sechs Söhne zugetheilt werden. Diese Zusammenfassung von je vier Stämmen hat, wie wir später sehen werden, einen guten Grund, doch genealogisch ist dieselbe ohne Bedeutung; denn wenngleich die Möglichkeit nicht geleugnet werden darf, dass die 24 Stämme ursprünglich blosse Stammesabtheilungen waren und sich auf sechs wirkliche Stämme reduciren, so war dieser Zustand jedenfalls ein vorhistorischer, d. h. ein solcher, dessen genaue Kenntnis für uns unmöglich ist. Die Namen der sechs Söhne: Kün (Sonne), Aj (Mond), Jolduz (Stern), Kök (Himmel), Tak (Berg), Tingiz (Meer) sehen eher erfunden als historisch aus.

Wir gehen also erst daran die Namen der 24 Ghuzenstämme mitzutheilen. Zwar hat bereits Herr Prof. VAMBÉRY in seinem verdienstlichen Buche: *Das Türkenvolk* (S. 4 ff.) dasselbe gethan, allein

der berühmte Reisende war bei der Abfassung seiner Arbeit nicht in der Lage den persischen Urtext zu vergleichen und hat deshalb viele Namen in entstellter Form mitgetheilt. Mir standen drei Handschriften Rašīd ed-dîn's zu Gebote und ausserdem das auch von Vambéry benützte Selǵuqnāme, welches in seinen Angaben auf Rašīd ed-dîn fusst. Vgl. noch Erdmann, *Temudschin der Unerschütterliche,* S. 503/504.

I. Die Buzuq.

1. *Qaji* (قايى), nicht *Kati* (Vambéry), auch قالى bei Abu-'l-Ghâzī ist ein Fehler, denn die hier empfohlene Lesart steht handschriftlich fest (so hat auch das Selǵuqnāme). Die angegebene Bedeutung stark trifft zu (vgl. Zenker, *Wörterb.;* unter قاى) und der Name ist auch jetzt noch gebräuchlich, wenigstens eine Abtheilung der Gökläng heisst so bei Vambéry (a. a. O., S. 394). Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Osmanen zu diesem Stamme gehören, weil in den historischen Nachrichten über die Anfänge der Osmanen, der Ghuzenstamm, wozu sie gehörten, die قايى خانلى genannt werden (von قايى خان *Qaji chān*).

2. *Bajat* (بايات). Die Lesart ist gesichert und das Wort hängt mit *baj,* reich zusammen.[1] Auch dieser Name ist noch jetzt bekannt und es ist kein Grund, weshalb die jetzt bei Nišapur ansässigen Bajat nicht der nämliche Ghuzenstamm sein sollten.

3. Vambéry hat hier *Alka-oji* (mit jedem Orte zufrieden), doch bemerkt er in einer Note: ‚In wiefern *Alka-oji,* ‚mit jedem Orte zufrieden', übersetzt werden könne, ist mir keinesfalls einleuchtend. Das Räthsel beruht jedenfalls auf einer Entstellung des Urtextes.' Die Handschriften haben aber die von Vambéry gegebene Lesart nicht, sondern schwanken zwischen القر اولى (Rašīd ed-dîn) und القه اولى (das Selǵuqnāme), wofür Abu-'l-Ghâzī القه ايولى schreibt. Rašīd ed-dîn fügt hinzu, der Name bedeute: بهر جا كه رسد موافق باشد, was buchstäblich übersetzt, heisst: ‚An jedem Ort, wohin er gelangt, möge er glücklich sein.' Abu-'l-Ghâzī scheint eine analoge Erklärung zu

[1] Das ت am Ende ist entweder arabische oder möglicherweise mongolische Pluralendung. Vgl. *Ilat* oder *Ilïyat* von ايل u. s. w.

geben, welche aber irrthümlicherweise bei dem folgenden Stammnamen steht. Es steht also fest, dass man den Namen nicht als eine Zusammenstellung von ال = ايل und قراول mit Suffix auffassen kann, sondern dass unbedingt nach den Autoritäten der zweite Theil des Wortes اولى (ايولى), d. h. behaust (لى + او) sei. In القر muss dann wohl eine Ableitung von dem nämlichen türkischen Stammworte stecken, wovon auch القش gebildet ist (القش bedeutet Heil, Segen u. s. w.). Diesen Stammnamen habe ich nirgends sonst wiedergefunden und der Stamm selbst scheint verschollen zu sein.

4. *Qara awli* (قراولى schwarzzeltig). Die sonderbare Erklärung dieses einfachen Namens bei Abu-'l-Ghâzī ist bereits erwähnt. Der Stamm selbst ist unter diesem Namen unbekannt.

5. *Jazar* (يازر von يازمق ausdehnen). Unbekannt.

6. *Düker* (دوكر oder دوكار, also eine Ableitung von دوكمك = توكمك, nach Rašīd ed-dîn = بجهة كرد آمدن an einen Ort zusammenkommen. Weshalb Vambéry دولار lesen will, ist mir nicht deutlich, jedenfalls ist die Lesart handschriftlich sicher.

7. *Dudurga* (دودرغه Ableitung von دوتمق = طوتمق festhalten).

8. Vambéry gibt *Japarli* (duftend?) und glaubte wahrscheinlich eine Ableitung von ييپار Moschus vor sich zu haben. Sowohl bei Rašīd ed-dîn (in den von mir verglichenen Handschriften) als im Selǵuqnāme fehlt merkwürdigerweise die Erklärung dieses Namens. Die Lesarten selbst schwanken zwischen يانرلو, بايرلى, يايرلى, ياپرلو u. s. w. Abu-'l-Ghâzī hat im Texte يابير, doch seine Erklärung (qui renverse tout ce qui se rencontre devant lui, in der Uebersetzung des Herausgebers) scheint auf die Lesart ييقار zu weisen. Weil hier jeder Grund fehlt, um die eine oder die andere Lesart zu wählen, bleibt der Name dieses Stammes bis auf weiteres unsicher.

9. *Ušar* (flink). Béresin hat أَوُشر und wirklich scheint der Name *Aušar* gesprochen zu sein, denn es scheint mir unzweifelhaft, dass wir hier mit dem mächtigen turkmanischen Stamme der Afscharen oder Auscharen zu thun haben, den wir heute sowohl in Persien als in Kleinasien im Anti-Taurus finden. Vgl. Vambéry a. a. O., S. 576 und 607. Allerdings gibt Vambéry an der zuerst angeführten Stelle eine

andere Etymologie von Aušar, doch obgleich dieselbe mir bedenklich vorkommt, dürfte sie vielleicht ebenso richtig sein als diejenige Rašīd ed-dîns, welchem ich zumuthe, dass er das Wort für ein *taḥrîf* des persischen هوشيار gehalten hat.

10. *Qiziq* (feurig قزيق). Die Lesart scheint hauptsächlich wegen der angegebenen Bedeutung festzustehen, قرنق bei Abu-'l-Ghâzī ist wohl Druckfehler und قريق bei Béresin aus der angegebenen Ursache zu verwerfen, obgleich *kirik* noch heute ein sehr gebräuchlicher Stamm- oder Clan-Name ist.

11. *Bigdili* (بكدلى gebieterisch, mächtig, nicht ‚schätzt Fürstenworte', wie Vambéry angibt,[1] denn das Wort ist eine Zusammenstellung von بك + دل + لى und wird richtig von Rašīd eddîn erklärt مانند سخن بزرگان عزيز باشد). Dieser Stamm ist noch heute bekannt und in Karabag ansässig (Begdili).

12. *Qarqin* (قارقين, nur eine von mir verglichene Quelle hat قازقين). Das Wort ist etymologisch dunkel; Rašīd ed-dîn erklärt es mit: آش بزرگ وسير كننده باشد. Wenn قين Bildungsaffix ist, kann قار vielleicht mit قارن Bauch zusammenhängen. Eine Aenderung der Lesart, wie Vambéry vorschlägt, wird von den Handschriften nicht empfohlen.

II. Die Učuq.

13. *Bajindir* (بايندور oder بايندر). So heisst noch jetzt eine Abtheilung der Gökläng. Vgl. Vambéry a. a. O., S. 394.

14. *Bičene* (بيچنه). In den Handschriften fehlen bei diesem Worte mehrere diakritische Punkte, ausgenommen im Selǵuqnāme. Nach Rašīd ed-dîn ist die Bedeutung: نيكو سعى كند des Guten beflissen und muss man das Wort zum Stamme بچمك بچنمك bringen. Gewiss hat es nichts mit بيچين Affe zu thun, wie Vambéry will.

15. *Čawuldur* (چاولدور). Wie bereits Vambéry scharfsinnig gezeigt hat, ist dieser Name das bekannte *Tchaudor*, welchen ein Turkmanen-Stamm noch jetzt trägt (a. a. O., S. 391, Note 1).

[1] In einer Note behauptet Vambéry, das Wort bedeute wörtlich Fürstenwort, doch دلى ist hier nicht = دل + ى, sondern دل + لى.

16. *Čapni* (چپنی, nicht چینی, wie Vambéry irrthümlich gelesen hat). Die angegebene Bedeutung: sogleich kampfbereit beweist, wie Vambéry selbst in einer Note bemerkt, dass چینی nicht gemeint sein kann. Čapni hängt etymologisch mit چاپمق, چپن, چاپل zusammen, und ist ein sehr charakteristischer Name für einen Turkmenen-Stamm, für den der Streifzug (چاب آول) ein Lebensbedürfniss ist. Der Name ist noch heute häufig. Vgl. *Tchepni* bei Vambéry a. a. O., S. 606.

17. *Salur* (سالور). Salar bei Vambéry ist Druckfehler, das richtige findet sich a. a. O., S. 398, wo gezeigt wird, dass dieser Stamm noch jetzt unter diesem Namen besteht.

18. *Imir* (ایمور). Ebenfalls ein jetzt noch bekannter Stamm, gewöhnlich Imr-ili genannt. Vgl. Vambéry a. a. O., S. 391, Note 2.

19. *Ala jontlu* (الا ینتلی) unrichtig bei Vambéry nach Rašīd ed-dîn erklärt mit ‚hat gute Pferde‘ چهارپایان او نیکو باشد; das richtige findet sich bei Abu-ʿl-Ghâzī, denn الا bedeutet nicht ‚gut‘, sondern ‚scheckig‘, also wie der Uebersetzer schreibt ‚qui a un cheval pie‘.

20. Die Lesarten schwanken hier zwischen اورکر, اورکیر, اوراکیر und اورکز. Die Bedeutung ist nach Rašīd ed-dîn همیشه کار نیکو وبا نظام کند, also nicht ‚immer wohlthätig‘ (Vambéry), sondern ‚er berechtet seine Sachen immer gut und ordnungsgemäss‘. Ein Zeitwort اورکمک in dieser Bedeutung finde ich aber ebenso wenig verzeichnet. Dass aber *Öregir* zu lesen sei, dürfte bis auf weiteres angenommen werden.

21. *Jigdir* oder *Igdir*. Vambéry liest Bikdir, doch Abu-ʿl-Ghâzī hat ایکدر, das Selǵuqnāme اسکدر *(sic)*, Rašīd ed-dîn بیکدر und یکدر. Die Lesart ایکدر würde sich nicht erklären lassen, wenn das richtige بیکدر wäre, ist aber richtig, wenn man ییکدر liest nach Radloff, *Phonetik der nördl. türk. Sprachen*, §. 244—247. Für die Bedeutung gibt Rašīd ed-dîn an نیکوئ وبهادری, was vollkommen stimmt zu der Bedeutung von ییک = یک. Den Namen Igdir führt noch jetzt nach Vambéry, a. a. O., S. 391 eine Unterabtheilung der Tschauduren.

22. *Bögdür* (Abu-ʿl-Ghâzī falsch بکدوز).

23. Vambéry liest hier *Tawa* (der immer obenan ist), welche Lesart, wie er selbst bemerkt, auf Conjectur beruht. Rašīd ed-dîn hat بيوه, doch fehlen in den Handschriften ganz oder theilweise die diakritischen Punkte; das Selǵuqnāme hat سوا *(sic)* = ىوا, allein Abu-'l-Ghâzī bietet آوا. Die Bedeutung des Wortes ist nach Rašīd ed-dîn allerdings so, wie Vambéry angibt. Vielleicht dürfte sich die Lesart يَيْوَه = يايوَه (يايوا), mit Vergleichung von يايوان breit, geräumig, empfehlen und *Jajwa* ausgesprochen werden. Vgl. den Namen ايوانية und ايوائية bei Ibn-al-Athîr, xii, ١٩٧, ٣٠١, ٣٠٢, ٣٠٦ und ٣٢٧.

24. *Qinaq,* nicht *Kanik* (Vambéry). Die Lesart قيناق, gewöhnlich قينق geschrieben, findet sich in den meisten Handschriften und ganz deutlich im Selǵuqnāme, wo dieselbe oft vorkommt, weil die Selǵuqen zu diesem Stamme gehören. Die Behauptung Vambéry's, dass eben diese Quelle *Karkîn* hat, beruht auf einem Irrthum. Béresin hat ebenso unrichtig قنيق.

Von den 24 Ghuzen-Stämmen sind folglich noch heutzutage sechs unter ähnlichen Namen bekannt, nämlich: 1. die Bajat, 2. die Aušar (Afscharen), 3. die Bigdili, 4. die Čawuldur (Tchauduren), 5. die Salur, 6. die Imir (Imrilis). Einige andere Namen leben noch heute fort als Clan-Bezeichnungen, wobei es ungewiss bleibt, ob wir mit Ueberresten eines alten Stammes dieses Namens zu thun haben. Dies alles liegt in der Natur der Sache; die alten Stammverhältnisse lockern sich im Laufe der Zeiten; eine ehemalige Unterabtheilung gewinnt allmälig die Oberhand und ihr Name bringt denjenigen des Stammes in Vergessenheit; politische Verhältnisse bringen verschiedene Stämme zusammen unter völlig verschiedenen Namen u. s. w. Herr Professor Vambéry hat mit Recht die Bemerkung gemacht, dass zur Zeit Abu-'l-Ghâzī's die Tekke, Sariken, Jomuten, Tschauduren u. s. w. mit dem allgemeinen Namen Salur angedeutet wurden und als äussere und innere Salur unterschieden wurden (a. a. O., S. 389, 390). Dazu kommt, dass die uns zu Gebote stehenden Angaben in Bezug auf die türkischen Stämme und ihre Unterabtheilungen noch sehr ungenau und unvollständig sind. Es ist eine leichte Sache, diese Behauptung auch an Vambéry's Angaben mit schlagenden Beispielen

zu erhärten, doch werde ich nur beispielsweise seine Angaben bezüglich der Jomuten vergleichen mit denjenigen Mohammed Emîns, eines türkischen Schriftstellers, der in seinen türkischen Reiseskizzen aus Central-Asien sehr gute und werthvolle Bemerkungen macht.

Nach Vambéry zerfallen die Jomuten in Atabaj-, Dschafarbaj-, Scherefdschuni- und Ogurdschali-Turkomanen, nach Mohammed Emîn bloss in zwei Abtheilungen: Qara Čuchaj (قره چوخای) und Qučuq (قوچوق). Jene zerfallen wieder in zwei Abtheilungen. Zur ersten gehören die آغ اتابای, die طاش تیمور, die کوچک ایدیر und die قانی یوقمز; zur zweiten die شرف جعفربای, die بلغای, die دیوه‌چی und die قارنجق. Allerdings tauchen hier die Namen Atabaj und Dschafarbaj auf mit Hinzufügung von Aq und Scharaf. Wirklich lassen sich einige Namen bei Vambéry unter den Scherefdschunis wiedererkennen, z. B. *Bölke* (= بلغای?), *Tewedschi* = دیواچی. Von den Abtheilungen der Qučuq nach Mohammed Emîn finden sich auch einige bei den Dschafarbaj Vambéry's wieder, z. B. قارینجق (V. *Karindschik*), ککته (vielleicht V. *Kelte*), کورمش قولی (fehlt), قادر کون (fehlt), کوتوکلی پاک (vgl. V. *Pankötek*?), ایر طوماس (V. *Iri Tokmatsch*), آونول طوماس (V. *Onuk Tomatsch*, nach ihm zwei Abtheilungen),[1] اریق صقاللی (V. *Sakalli*), قزلی (V. *Kizil*), چوقان دیه (V. *Tschokkan-Borkan*).

Wir müssen, um gerecht zu sein, bemerken, dass Vambéry's Angaben eine viel frühere Zeit berücksichtigen als diejenigen Mohammed Emîns und die Wahrscheinlichkeit später eingetretener Aenderungen eingestehen, doch die Divergenzen sind zum Theil zu gross, um dadurch allein erledigt zu werden. Dabei gibt Vambéry als Stammesabtheilungen der Jomuten die Imreili in Chiwa an, obgleich er selbst einige Seiten früher die Imreili richtig als einen absonderlichen Turkmanenstamm aufgeführt hat und gibt Namen als Hasan-Kululu-Kör, obgleich damit nur die jomutische Bevölkerung des Ortes Hasankuli gemeint sein kann und wir hier folglich keinen Clan-Namen vor uns haben. Ob freilich die Angaben Mohammed

---

[1] Ich bemerke noch, dass Tokmatsch (in Iri Tokmatsch) ein offenbarer Schreibfehler ist, welcher sich in Vambéry's *Reise in Mittelasien* nicht findet.

[2] *Asijaï wasati sijahetnamesi*, S. ٧٤ und ٧٥.

Emîns vollkommen glaubwürdig und fehlerfrei sind, kann ich nicht entscheiden. Die Angaben von Petrusewitsch u. A. standen mir behufs Vergleichung augenblicklich nicht zur Verfügung.

Die Frage ob Ghuzen und Turkmanen wirklich den nämlichen türkischen Stamm andeuten, ist durch das Vorhergehende bereits in bejahendem Sinne beantwortet worden. Der Name Ghuzz schwindet nach der selǵuqischen Periode aus der Geschichte und Turkman tritt an dessen Stelle, nachdem beide bereits längere Zeit nebeneinander im Gebrauch gewesen waren. Letzterer Name findet sich, soviel mir bekannt, das erste Mal gegen Ende des ix. Jahrhunderts, bei Mokaddesi erwähnt, ed. de Goeje, p. 274, l. 8; 275, l. 14. Nach Rašīd ed-dîn soll der Name eigentlich ‚Türk ähnlich' bezeichnen und die mehr oder weniger iranisirten Türken andeuten. Vambéry hat über diese Frage völlig irrige Behauptungen aufgestellt, a. a. O., S. 384 ff. und lässt z. B. Rašīd ed-dîn genau das Gegentheil von demjenigen aussagen, was dieser wirklich hat, wenn er ihn sagen lässt: ‚Zu jener Zeit (d. h. im Anfange der Ursprungsgeschichte) führt das ganze Volk des Oghuz noch den Namen Türkmen', denn Rašīd eddîn spricht nicht von jener Zeit (در آن وقت), sondern von dieser Zeit (d. h. von seinen Lebzeiten) درین وقت. Ueber die von Rašīd ed-dîn gegebene Etymologie des Wortes ترکمان = ترک + مان kann man streiten, so lange nicht feststeht, ob die Benennung von Türken oder, wie er behauptet, von Iraniern herrührt; zur Turkmanenfrage kommt sie nicht in Betracht. Wenn auch die Etymologie Vambéry's richtig ist, so haben doch sowohl Türken als Perser in den Turkmanen entartete iranisirte Türken gesehen. Türk und Turkman sind Gegensätze und werden als solche von Schriftstellern gebraucht, welche die echte ungefälschte türkische Sprache der mit arabischen und persischen Elementen durchsetzten Turkmanensprache gegenüberstellen.

Wir kehren jetzt zu den Stammesüberlieferungen der Ghuzen zurück, um nachzuspüren, weshalb die 24 Ghuzenstämme zu vieren näher verbunden werden. Eine oberflächliche Vergleichung der von Vambéry mitgetheilten Stammeseintheilung beweist, dass wir die Er-

klärung in den zwei letzten Spalten zu suchen haben. Je vier Stämme haben einen gemeinsamen ‚Jagdvogel' und ein gemeinsames ‚Lieblingsgericht', wie Vambéry es weniger glücklich ausdrückt. Das türkische Wort für Jagdvogel ist اويغون, dasjenige für Lieblingsgericht سكوك nach der Schreibweise des Selǵuqnāme. Rašīd ed-dîn behält das erstgenannte Wort bei, spricht aber statt سكوك von اندام گوشت Fleischtheile. Wir müssen also den Jagdvogel und die Lieblingsgerichte ganz bei Seite lassen, worauf Vambéry gekommen zu sein scheint, weil er اويغون mit او Jagd und سكوك mit سومك lieben zusammenstellte. In Wirklichkeit gehört اويغون zur Wurzel (اوي(مق und bedeutet مبارك oder موافق gesegnet, passend und سكوك ist einfach = سوڭك, سونكاك Bein oder Knochen, und zwar mit den dazu gehörigen Fleischtheilen, wie das اندام گوشت von Rašīd ed-dîn beweist. Damit sind zwar die Wörter erklärt, die Sache aber kann nur durch ein Citat Rašīd ed-dîn's deutlich werden. Dazu muss die einleitende Bemerkung vorhergehen, dass die politisch-sociale Gesetzgebung der Oghuzen einem gewissen Erkīl chwaǵa (ارقيل خواجه die Lesart ist nicht ganz sicher), der die Stelle eines Vizirs bei Kün chān, Sohn des Oghuz, bekleidete, zugeschrieben wird. Er wies den Buzuq den rechten, den Učuq den linken Flügel an, er gab den 24 Stämmen ihre Namen, er führte die Siegel (تمغا) ein, und zwar für jeden Stamm ein verschiedenes, um damit ihr Eigenthum als solches zu bezeichnen und Streit und Hader vorzubeugen. Rašīd ed-dîn fährt darauf fort:

ونيز بهر شعبه ازين شعب بيست وچهاركانه جانورى‌را مخصوص كرده كه اويقون[1] ايشان باشد واشتقاق اين لفظ از اينق است واينق بلغت تركى مباركى باشد چنانكه گويند اينق بولسون يعنى مبارك باد وعادت آنست كه هرچه اويقون قومى باشد چون آنرا جهت تفاول بمباركى معين كردانيده اند آنرا قصد نكنند وتعرّض نرسانند وگوشت آن نخورند وتا اين غايت آن معنى بر قرار است وهر يك از آن اقوام اويقون خودرا دانند وهمچنين معين كرد كه در وقتى كه طوى باشد وآش نخش كنند كدام اندام از گوشت نصيب هر شعبه

[1] Diese Lesart findet sich im Selǵuqnāme, die Handschriften Rašīd ed-dîn's haben اونقون oder lassen einen diakritischen Punkt fort. Mit اونقون ist aber hier nichts anzufangen.

باشد تا در هر ولایت ومقام که باشد بوقت طوی حصهٔ هریک پیدا بود وجهت آش خوردن با همدیگر نزاع ودلماندکی نکنند

‚Auch bestimmte er für jeden der 24 Stämme ein Thier, welches dessen اویقون sein sollte. Die Ableitung dieses Wortes ist von اینق und اینق heisst auf türkisch gesegnet, wie man zu sagen pflegt, اینق بولسون in der Bedeutung Prosit![1] Die Gewohnheit ist folgende: Jedes Thier, welches der اویقون eines gewissen Stammes ist, wird, weil man es als ein günstiges Vorzeichen als solches bestimmt hat, von den Mitgliedern des Stammes nicht gejagt, ihm wird kein Leid zugefügt und sein Fleisch wird nicht gegessen. Diese Gewohnheit besteht bis auf den heutigen Tag, jeder kennt seinen اویقون. Ebenso bestimmte er, dass zur Zeit von Festessen und Mahlzeiten gewisse Fleischtheile für jeden Stamm festgesetzt wurden, damit in jedem Lande und an jedem Orte zur Festzeit der Antheil eines jeden feststehe und das Festessen nicht Zank und Sorgen veranlasse.‘

Diese in ethnologischer Hinsicht höchst wichtige Nachricht belehrt uns über zweierlei Gewohnheiten der heidnischen Türken, welche, wie Rašīd ed-dîn ausdrücklich bezeugt, noch bei seinen Lebzeiten, als der Islâm bereits grosse Verbreitung unter den Ghuzen gefunden hatte, fortbestanden. In erster Linie müssen wir hier das Institut des اویقون oder اویغون genauer ins Auge fassen. Rašīd ed-dîn leitet das Wort von اینق ab und führt dafür die Redeweise اینق بولسون an. Ich habe diese Lesarten beibehalten, weil sie sich in meinen Handschriften vorfanden, doch ist eine solche Redeweise völlig unbekannt, weil ein Wort اینق in der angegebenen Bedeutung in den türkischen Wörterbüchern nicht gefunden wird. Wahrscheinlich liegt hier ein Versehen der Abschreiber vor und schrieb Rašīd ed-dîn statt اینق أيقن für اویقون, denn die Bedeutung مبارك passt nur für dieses Wort. Das Stammwort, von welchem wir hier eine Ableitung haben, ist im Türkischen ziemlich verbreitet; dazu gehört z. B. der Stamm namen اویغور (Uiguren) und das Wort für Stamm (اویماق). In dem Worte اویغون liegt deshalb nicht bloss der Begriff günstig, gesegnet, sondern auch derjenige der Zusammengehörigkeit.

[1] Siehe weiter unten.

Der اويغون ist nach Rašīd ed-dîn ein Thier, dessen Fleisch die Mitglieder des Stammes nicht geniessen dürfen und dem kein Leid zugefügt werden darf, mit anderen Worten: er ist der *Totem* des Stammes. Zwar fehlt der charakteristische Zug, dass der اويغون als Stammvater verehrt wurde, doch aus leicht begreiflichen Gründen; diese Vorstellung war dem muslimischen Autor völlig fremd und er deutete deshalb die Verehrung, welche man dem اويغون zollte, als abergläubisches Festhalten an gewissen Vorzeichen. Wir, die wir wissen, dass der Totemismus bei den Ural-Altaïschen Völkern überall verbreitet war, können uns dadurch nicht irreführen lassen. Bekannt ist die Verehrung, welche verschiedene Stämme dem Bären zeigen, und welche Rolle der Wolf in anderen Sagen spielt. Merkwürdig ist aber, dass die Ghuzen, von welchen dies bisher nicht nachgewiesen war, als اويغون oder Totem ausschliesslich Raubvögel verehrten. Die Stämme 1—4 haben den Falken (شاهين), 5—8 den Adler (قرتال), 9—12 den Hasengeier (طوشانجيل), 13—16 den Falken Sonkur, 17—20 den اوج قوش (ohne Zweifel auch ein bestimmter Raubvogel, weil an drei Vögel wohl nicht zu denken ist) und 21—24 den Sperber (چاقر).[1] Es ist daher nicht zufällig, dass einer der ersten Selǵuqenfürsten, der als Muslim den biblischen Namen Dawud führte, mit seinem eigentlichen Namen Čaqir beg genannt wurde, denn die Selǵuqen, wie bereits bemerkt worden ist, gehörten dem Stamme Qināq an, dessen اويغون der Čaqir war. Dass hervorragende Mitglieder des Stammes sich nach dem Totem des Stammes benennen, ist eine bereits bei den verschiedensten Völkern beobachtete Gewohnheit.

Die Verbindung von je vier Stämmen zu einem war also keine genealogische, sondern eine religiöse und zugleich eine politische, wie die weitere Zusammenfassung in Učuq und Buzuq eine vorzugsweise militärische Bedeutung hatte. Ueberhaupt müssen wir uns durch die genealogischen Vorstellungen muslimischer und biblischer Schriftsteller nicht irreführen lassen. Bei den alten Stammverhältnissen gilt die Abstammung zwar als ein sehr bedeutendes Moment, allein bei der

[1] چاقو bei Vambéry ist Druckfehler.

weiteren Ausbildung dieser Verhältnisse spielten religiöse Vorstellungen eine überaus wichtige Rolle. Diese haben die Familien zu Clans, Stämme und Völker herangebildet. Der gemeinschaftliche اویغون (Totem) genügte um die Clans: Qaji, Bajat, Alqa-awli und Qara-awli mit einander zu verbinden, so dass ihnen eine gemeinsame Abstammung von einem Stammvater Kün chan zugeschrieben wurde, und ebenso verhält es sich mit den übrigen Clans. Als aber der Islam die alten religiösen Vorstellungen in Vergessenheit brachte, zerfiel auch das Band, welches die Clans zusammenhielt, und das Ghuzenvolk löste sich in die grosse muslimische Gemeinschaft auf, um entweder in Verbindung mit Völkern von ganz verschiedener Nationalität grosse politische Körper zu bilden (z. B. das Osmanenreich) oder als einzelne Stämme fortzubestehen.

Die Einrichtung, dass bei dem Festessen gewisse Personen zu bestimmten Fleischtheilen berechtigt sind, ist eine bei den Türken sehr verbreitete Sitte; im allgemeinen gilt dabei die Regel, dass die Leckerbissen und vorzüglichsten Theile dem Vornehmsten gehören. Es ist also verständlich, weshalb das Festessen oft Hader und Streit veranlassen muss, weil es sich bei den Leckerbissen nicht blos um diese, sondern um den Vorrang handelt. Was die Ghuzenstämme betrifft, so hat Vambéry in der letzten Spalte seiner Tabelle diese Fleischtheile zwar genannt, doch wie wir zeigen werden, haben sich dabei viele Ungenauigkeiten eingeschlichen.

1—4 nicht قری بغرین, sondern قری یغریر, wie ebenfalls bei 13—16 zu lesen ist. An letztgenannter Stelle wird darangefügt nicht صولو wässerig (Vambéry), sondern صول linker, weshalb wir annehmen dürfen, dass bei 1—4 صاغ rechter (resp. اونك) hinzugedacht werden muss. Das Wort یغرین bedeutet Schulterblatt und قری ist wohl = قاری (beim Menschen): der Arm von der Schulter bis zu den Fingerspitzen. Die Stämme 1—4 und 13—16 waren also berechtigt zu den Vorderblättern mit den Vorderfüssen und zwar 1—4 von der rechten und 13—16 von der linken Seite.

5—8. Die Lesart آشقلو اوماج (Vambéry) kommt zwar einmal vor (آشقلو اوماجه), sonst aber steht آشقلو واوجه geschrieben. آشقلو be-

deutet, wie Vambéry angibt, die Knöchelbeine, اوجه ist der untere Theil des Rückens, was hier entweder von den Hüftknochen oder vom Schwanzbein verstanden werden kann.

9—12. اوماجه وآدلو wie auch Vambéry hat, der aber اوماچ schreibt (Mehlsuppe mit Fleisch).

13—16 s. oben.

17—20. Vambéry hat آشقلو وقيچ, was aber im Selǵuqnāme bei 21—24 steht. Dagegen gehört آدلو, was Vambéry dort bietet, hieher, doch hat die Handschrift nicht einfach آدلو, sondern اوجايله آدلو, d. h. اوجه oder اوجا (Schwanzbein, Hüftknochen) + ايله (mit) + آدلو (Fleisch).

21—24. آشقلو وقيچ Knöchel und Hintertheil.

Die vorhergehenden aus Rašīd ed-dîn und dem Selǵuqnāme geschöpften Nachrichten rühren von den Ghuzen selbst her. In anderen Ueberlieferungen tritt als Stammvater nicht Oghuz auf, sondern Ghozz, der in den genealogischen Tabellen entweder als Sohn oder als Enkel von Türk, dem Sohne Japhets (Jafiz oglan) aufgeführt wird. Statt des frommen muslimischen Helden tritt hier ein Betrüger auf, denn wie es heisst, soll Ghozz den bekannten Regenstein *(jadatāš)*, den er leihweise von Türk bekommen hatte, für sich behalten haben, indem er eine Nachahmung davon anfertigen liess und diesen falschen Stein zurückgab. Die Entdeckung des Betruges und die Weigerung des Ghozz, den echten Stein herauszugeben, veranlasste darauf fortwährenden Streit zwischen ihm und seinen Nachkommen mit den übrigen Türken, denn, sagen unsere Berichterstatter, die Ghuzen sind die schlechtesten Türken. Diesen üblen Nachruf haben einige Turkmanenstämme bis auf den heutigen Tag behalten, andere aber haben durch Annahme der arabisch-persischen Cultur sich als culturfähig bewiesen und Anlagen und Tugenden gezeigt, welche sie berechtigten die Völker, unter denen sie sich niederliessen, zu beherrschen.

An anonymous quotation in Kosegarten's edition of the Pañchatantra.

By

Th. Zachariae.

In the beginning of the famous fable of the Crab and the Crane, as given in the 'textus simplicior' of the Pañchatantra published by Professor KOSEGARTEN, Bonnae 1848, we read the following sentence (p. 50, 10):

nâleneva sthityâ pâdenaikena kuñchitagrîvaḥ kumudabhrântiṁ janayati dhûrto vako bâlamatsyânâm, 'by standing on one leg, as on a stalk, and by bending his neck, the cunning crane causes the stupid fishes to mistake him for a lotus flower'.

No one has yet seen — so far as I am aware — that this passage is an interpolation. KOSEGARTEN has received it into his text, probably because he found it in four (or five?) of his manuscripts, as appears from his MSS. materials now deposited in the Greifswald University Library. But he has left it out in the 'textus ornatior' published in 1859. KIELHORN, too, who no doubt had better and older manuscripts at his disposal than those available in the libraries of Europe, does not give the passage *nâleneva* in his edition of the first book of the Pañchatantra (Bombay Sanskrit Series, nro IV). It is also wanting in the 'Southern' recension of the Pañchatantra published by HABERLANDT, Wien 1884. Lastly, nothing corresponding to the passage *nâleneva* is found, to my knowledge, in the so-called

Semitic translations of the Pañchatantra, e. g. in the Syriac version edited by G. BICKELL, etc. etc.

Further, I wish to draw attention to the fact that the passage *nâleneva* is a stanza in the Âryâ metre. If for *dhûrto bakaḥ* we substitute the Karmadhâraya compound *dhûrtabakaḥ,*[1] we get the verse[2]

nâleneva sthityâ pâdenaikena kuñchitagrîvaḥ |
kumudabhrântiṁ janayati dhûrtabako bâlamatsyânâm ‖

This verse has certainly been, or is still, a well-known verse among the Paṇḍits of India. Thus Kramadîśvara, the author of the Saṁkshiptasâra grammar, in the Samâsapâda or chapter on compounds gives a sûtra *nindâgarbhais tathânindasya* corresponding to Pâṇini II, 1, 53 *kutsitâni kutsanaiḥ*. In the commentary he quotes two examples: first, *vaiyâkaraṇakhasûchiḥ* (taken from the Bhâshya or Kâśikâvṛitti on Pâṇini II, 1, 53), second, *bakadhûrtaḥ,*[3] and then goes on to say:

'janayati kumudabhrântiṁ dhûrtabako hi[4] *bâlamatsyânâm' ity atra 'dhûrtabaka' ity asâdhuḥ.* Here Kramadîśvara, who finds fault with the compound *dhûrtabaka,* evidently cites[1] the second line of our verse *nâleneva.*

---

[1] Compare *dushṭabakaḥ* in the corresponding fable of the Hitopadeśa (p. 135, 15 ed. PETERSON, Bombay 1887).

[2] Very little is left of this verse in MS. G (India Office nro 2146), described by KOSEGARTEN as exhibiting 'textum recentiorem, locis multis in angustum deductum' (see his Praefatio, p. v). Here the two sentences *nâleneva* . . . . . *bâlamatsyânâm* and the one immediately preceding: *kshutkshâmakaṇṭhas* . . . . . *ruroda* (ed. KOSEGARTEN, p. 50, 8 ff.) are blended together into one sentence; thus: *kshutkshâmas tatsarastîra upavishṭośrubhir (?) bhûmiṁ siñchayan saṁkuchitagrîvo matsyânâṁ kumudabhrântiṁ janayati.* — I am indebted to Dr. WILHELM GEIGER, of Munich, for having copied out this passage for me from the MS. G.

[3] Compare *munidhûrtaḥ,* Gaṇaratnamahodadhi, p. 156, 5. — BENFEY, *Vollständige Grammatik der Sanskritsprache,* §. 656, II, 3.

[4] Thus the oldest MS. known to me, India Office nro 822. The Bodleian MS., Wilson 17, reads *dhûrtabako 'himatsyânâm.*

Now the question arises: Who is the author of the verse *nâleneva?* Or which is the poem whence the verse found its way into some of the manuscripts of the Pañchatantra and eventually into KOSEGARTEN's edition of the textus simplicior?

The entire verse is given, with the author's name appended, in the Paddhati of Śârṅgadhara (*Bakânyoktayaḥ,* v. 1) and in the Subhâshitâvali of Vallabhadeva (nro 758). In both these works the verse reads:

nâleneva sthitvâ pâdenaikena kuñchitagrîvam[2] |
janayati kumudabhrântiṁ vṛiddhabako bâlamatsyânâm ‖
Vṛiddheḥ.

AUFRECHT, in his paper on the Paddhati of Śârṅgadhara, *ZDMG.,* XXVII, 88, has edited *vṛiddhabakî.* In my own copy of (part of) the Śârṅgadharapaddhati taken from the Bodleian MS. WALKER, 126, 127 I find *vṛiddhabako.*

The poet Vṛiddhi — or Bhaṭṭavṛiddhi, or Śakavṛiddhi — is one of those numerous Sanskrit poets of whom we know next to nothing. About thirty verses of his occur in the Śârṅgadharapaddhati and Subhâshitâvali. They have been collected and alphabetically arranged by Professor PETERSON and Paṇḍit Durgâprasâda in the Introduction to the Subhâshitâvali, p. 124 ff. As to the name Vṛiddhi, the editors of the Subhâshitâvali suggest that the poet may have got this name from the verse *kâlushyam* Subh. nro 1026 where the word *vṛiddhi* occurs (see Notes, p. 33).

---

[1] In my paper on the quotations occurring in Kramadîśvara's Saṁkshiptasâra (see BEZZENBERGER's *Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen,* vol. v, p. 53) I have traced the passage *janayati* etc. to Pañchatantra p. 50 KOSEGARTEN. But I erroneously took it for an anonymous quotation from the Pañchatantra.

[2] *kuñchitagrîvam* is an adverbial compound like e. g. *vikuñchitabhrûlatam* Kumârasaṁbhava v, 74; see PISCHEL, *De Kâlidâsae Çâkuntali recensionibus* (Vratislaviae 1870), p. 13, n. — Note, besides, the readings *sthitvâ* instead of KOSEGARTEN's *sthityâ*, and *vṛiddhabako* against Kramadîśvara's *dhûrtabako.*

PAONANO PAO.

Von

Joh. Kirste.

Herr A. Stein hat in der Zeitschrift *Oriental and Babylonian Record,* August 1887, eine neue Erklärung[1] der baktrischen Münzlegende, die wir als Titel unseres Aufsatzes gewählt haben, gegeben und da seine Hypothese, nach welcher die Legende die mit griechischen Buchstaben geschriebene historische Mittelstufe zwischen dem altpersischen *khshāyathiyānām khshāyathiya* und dem neupersischen *shāhin shāh* repräsentirt, so viel uns bekannt ist, von verschiedenen Seiten Zustimmung gefunden hat, so dürfte es nicht unangemessen sein, dieselbe auf ihre Stichhältigkeit zu prüfen.

Stein's Umschreibung (S. 9 des Separatabdruckes) *shāhananŏ shāhŏ* enthält, um dies gleich anfangs zu bemerken, zwei Ungenauigkeiten; er hätte entweder *shāhŏnanŏ shāhŏ* oder *shāhnanŏ shāh* umschreiben müssen, da wenigstens a priori anzunehmen ist, dass das *o* von PAO entweder *o* oder *h*, aber nicht bald das eine, bald das andere vorstellen kann. Andrerseits scheint die von ihm vorgenommene Einschiebung eines *a* in *shāhananŏ* nur zu dem Zwecke gemacht zu sein, um das thatsächlich geschriebene NANO als Mittelglied zwischen dem altpersischen *-ānām* und dem neupersischen *-ān* plausibel zu

[1] Die von G. Hoffmann (*Abh. f. d. K. d. Morgenl.*, VII., 140) aufgestellte, der das neuindische *rao*, das altindische schwache Thema *rājñ* und die afghanische Pluralendung zur Erklärung heranzieht, ist wohl mit Recht von Stein zurückgewiesen worden.

machen (S. 10). Wie man sieht, beruht also seine Hypothese auf drei Voraussetzungen, die wir der Reihe nach behandeln wollen, nämlich: 1. Ρ = *sh*; 2. Ο = *h*; 3. NANO steht historisch zwischen *-ānām* und *-ān*.

I.

Zum Beweise der Richtigkeit der Gleichung Ρ = *sh* beruft sich STEIN einerseits auf die bekannten Entsprechungen ΚΑΝΗΡΚΙ = *kanishka*; ΟΟΗΡΚΙ = *huvishka*; ΚΟΡΑΝΟ = *kushan* (armen. քուշանք *qushan-q*), andererseits auf eine von ihm entdeckte eigenthümliche Form des Ρ in den Fällen, wo es *sh* bedeuten soll. Zum ersten Punkte erlaube ich mir zu bemerken, dass, wenn in zwei Dialecten sich zwei Laute entsprechen, daraus nicht gefolgert werden kann, dass der eine Laut mit dem andern identisch ist; ebenso gut könnte man in dem vorliegenden Falle im Sinne STEIN's auch folgern, dass das indische *sh* wie *r* zu sprechen sei, was doch Niemand behaupten wird. Ganz anders erscheint jedoch die Sache, wenn wir annehmen, dass das Baktrische (ich bezeichne mit diesem Ausdrucke die Sprache, die mit den griechischen Buchstaben geschrieben ist) und das Indische, das eine mit Ρ, das andere mit *sh* einen Laut habe bezeichnen wollen, der weder in dem einen, noch in dem andern Alphabete einen adaequaten Vertreter hatte. Nehmen wir, um uns die Sache klar zu machen, einen analogen Fall aus anderen Sprachkreisen. Das Umbrische besitzt einen dem čechischen ř gleichen Laut, der etymologisch lateinischem *d* entspricht, z. B. *ařveitu* = *advehito*; daraus folgt aber doch keineswegs, dass die beiden Laute identisch sind. Vielmehr gibt das Lateinische, wenn es den umbrischen Laut, für den ihm ein Zeichen fehlte, bezeichnen wollte, denselben durch *r* wieder, z. B. in *arcessere*.

Diese Analogie dürfte genügen, um den Schluss STEIN's, dass aus der dialectischen Gleichung Ρ = *sh* die Aussprache des ersten Buchstaben wie *sh* folge, als einen übereilten erscheinen zu lassen. Welchen ursprünglichen Laut Ρ und *sh* repräsentiren sollen, interessirt uns hier weiter nicht, nur bezüglich der letzten Gleichung ΚΟΡΑΝΟ = *kushan* möchte ich mir die Bemerkung erlauben, dass

sich neben KOPANO auch KOPPANO und sogar XOPCH (Sallet, *Die Nachf. Alex.*, 179; Hoffmann, l. c. 140 ff.) findet, wornach man geneigt sein könnte, auf ein dem P zu Grunde liegendes, ursprüngliches *rs* zu schliessen.

Als zweiten Beweis für den Lautwerth Þ als *sh* führt Stein an, dass in den Fällen, wo P *sh* bedeuten soll, auf den Münzen ein davon etwas verschiedenes Zeichen, entstanden durch Verlängerung des Mittelstriches nach oben Þ, gebraucht werde. Nun bin ich allerdings nicht in der Lage die Originale zu vergleichen und muss mich darauf beschränken, Stein's Behauptung an den von ihm selbst beigebrachten Abbildungen zu verificiren, ich kann aber doch nicht umhin zu bemerken, dass diese Ansicht so lange wenig Aussicht auf Glaubwürdigkeit hat, bis nicht eine statistische Zusammenstellung das Ueberwiegen des Þ-Typus in den Fällen, wo, immer nach Stein's Hypothese, dieses Zeichen *sh* bedeuten soll, erwiesen hat. Misslich für diese Ansicht ist es, dass gerade in den ganz deutlich geschriebenen Legenden AΘÞO (Nr. vii) und OÞAAΓNO (Nr. ix), bei denen nur an *r* und nicht an *sh* gedacht werden kann, die etwas verlängerte Form des P erscheint, während umgekehrt auf den Münzen xi, xii, xiii, xiv, welche die uns beschäftigende Legende tragen und auf denen deshalb nur die Form Þ berechtigt wäre, ganz unterschiedslos bald P, bald Þ steht.

Schliesslich erlaube ich mir bezüglich der angeblichen Darstellung des persischen *khsh* oder *sh* durch griechisches P die Frage aufzuwerfen, warum denn die griechischen Stempelschneider bei der Wiedergabe des Wortes *shāh* auf Münzen von der gewöhnlichen Orthographie dieses Wortes mittelst Σ oder Ξ — *khshathrapa*, σατράπης; *areta-khshathra*, Αρταξέρξης; *khshathra vairya*, Σαρεβάρ oder Ξανθηρί (Benfey, *Monatsn.* 53, 100) — Umgang genommen haben?

II.

Bezüglich der Darstellung des persischen *h* durch O beruft sich Stein auf folgende Fälle. Der Name Mithra's erscheint auf den Münzen in der Form MIOPO und da das alte Mithro später zu Mihr

geworden ist, steht nichts im Wege, in dem ersten O den Vertreter von *h* zu erblicken. Mich dünkt es viel wahrscheinlicher (siehe auch HOFFMANN l. c. 145), dass wir hier eine etwas flüchtige Ausführung des O für Θ des Stempelschneiders oder einfach Abnutzung vor uns haben. Auf einer Münze bei SALLET (Taf. II, Nr. 8) steht auf der Rückseite ΑΓΑΘΟΚΛΕΟΥΣ, auf der Vorderseite ΕΥΟΥΔΗΜΟΥ, in dem Verzeichnisse der kappadocischen Monatsnamen (BENFEY 111) findet sich umgekehrt an Stelle von OCMAN — ΘЄMAN, zwei deutliche Beweise, dass es äusserst gewagt ist, aus dem graphischen Wechsel O — Θ phonetische Schlüsse zu ziehen. Ebenso unsicher ist die Lesung der zwei anderen Worte, die STEIN zur Unterstützung seiner Behauptung, dass O = *h* sei, ins Feld führt; OOHPKI entspricht allerdings dem indischen *huvishka*, aber folgt daraus, dass das erste O = *h* ist? Ist es nicht wahrscheinlicher, dass, wie es bisher immer geschah, der griechische Name durch Overki zu umschreiben sei? Warum hätten denn die Griechen das Bedürfniss gefühlt, gerade in diesem Namen das *h* durch O zu bezeichnen, während sie es sonst entweder ganz ausliessen — Ὀμάνης, *humanaṅh*, — oder durch X wiedergaben — Χοσρόης, *husravaṅh*? Dieselbe Lautverbindung O O haben wir in dem zweiten Worte ΛΡΟΟΑСΠΟ, das STEIN (S. 4) allerdings zweifelnd, indem er sich auf eine mir unbekannte phonetische Regel, nach der *ṭ* zu *h* geworden wäre, stützt, mit *Lrohaspŏ* umschreibt, während die Umschreibung *Arvoaspo* viel natürlicher scheint (HOFFMANN l. c. 150). Da STEIN sich auch bezüglich MAO = *Māh* (S. 3) nicht bestimmt auszusprechen wagt, so will ich auf diesen Fall weiter kein Gewicht legen und nur noch, wie am Schlusse des vorigen Absatzes, den allgemeinen Einwand erheben, warum die Griechen das *h* von *shāh* durch einen Buchstaben darstellen zu müssen glaubten, während sie es bei *māh* = μα nicht für nöthig hielten.

III.

Ich komme nun zu der dritten Voraussetzung, auf der STEIN's Hypothese beruht, nämlich, dass die Pluralendung -NANO zwischen

dem altpersischen *-ānām* und dem neupersischen *-ān* stehe. Auf den ersten Blick sieht man, dass dies nur unter einer der zwei folgenden Annahmen möglich ist. Entweder entsprechen die beiden *n* der baktrischen Endung, dem *n* und *m* des altpersischen *-ānām* und dann müssen wir annehmen, dass vor dem baktrischen *-nāno* ein *a* oder *ā* ausgefallen ist und ein *o* zugesetzt wurde, oder wir setzen *-āno* = *-ānām* und haben dann die Vorsetzung eines *n* vor *-āno* zu rechtfertigen. Um diesen Punkt ins Reine zu bringen, müssen wir uns den Weg vergegenwärtigen, auf dem das neupersische *-ān* entstanden ist. J. Darmesteter (*Et. Ir.*, I, 124) sagt darüber nur: ‚*-ānām*, en perdant régulièrement sa finale *-ām*, devait donner *-ān*‘. Vor Allem ist daran zu erinnern, dass im Zend die Lautgruppe *ām* nicht bestehen bleibt, sondern zu *ą̄m*, d. h. zu nasalirtem, langen *ā* + *m* wird, so z. B. *nāma*, Name, wird *ną̄ma*. Steht diese Lautgruppe *ą̄m* am Ende, so verschwindet allmählich das *m* und es bleibt *ą̄* übrig, wie viele Handschriften ausschliesslich schreiben (Westergaard, *Zend Texts*, Pref. p. 24, n. 1). Dies konnte um so leichter geschehen, als das Zeichen für *ą̄*, nämlich 𐬅, selbst nur eine Zusammensetzung aus 𐬁 (*ā*) + 𐬨 (*m*) ist. (Man vergleiche die Schrifttafel in Thomas, *Early sassanian inscr.*, London 1868.) Dieses *ą̄* wurde dann weiter gekürzt zu *ą* und scheint schliesslich einen unbestimmten *o*-ähnlichen Klang angenommen zu haben, da es im Pehlevi als ı, d. h. *o* nach dem ı = *n*, das das *n* von *-ānām* repräsentirt, erscheint, z. B. 𐭥𐭡𐭠𐭭, *rūbān* (Seele), Plural 𐭥𐭡𐭠𐭭𐭠𐭭ı, *rūbānāno*. Schon im Pehlevi wird dann aber neben 𐭠𐭭ı, *āno* einfach 𐭠𐭭, *ān* geschrieben, womit wir auf der neupersischen Lautstufe angelangt sind. Wir können daher als phonetische Reihe aufstellen: *-ānām, -āną̄m, -āną̄, -āną, -āno, -ān* und es scheint mir keines weiteren Beweises zu bedürfen, dass die drei letzten Buchstaben der baktrischen Endung NANO die genaue Wiedergabe der Pehleviendung 𐭠𐭭ı, *āno*, sind. Ist dies aber richtig, so beruht Stein's Behauptung (S. 10), das nasalirte *ą̄* der Endung *āną̄* sei ‚fitly represented‘ durch ANO, auf einem Irrthum. Er war jedoch zu dieser Annahme gezwungen, da er, falls seine Erklärung von PAO überhaupt zu halten war, um jeden Preis die Endung NANO als zwischen

dem altpersischen -*ānām* und dem neupersischen -*ān* stehend zu erweisen hatte. Mit der Gleichsetzung eines einfachen, nasalirten *ą̄* und der drei Buchstaben ANO war es aber nicht abgethan und Stein statuirte, der Leser erinnere sich unserer oben aufgestellten Alternative, dass in PAONANO zwischen dem ersten O und dem folgenden N ein A, d. h. *ā* ausgefallen sei (S. 10), wonach er folgende historische Reihe erhält: *khshāyathiyānām, shāh[ā]nāno, shāhān.* Der einzige Umstand, dass wir selbst dann, wenn wir mit Stein annehmen, dass die Stempelschneider aus unbegreiflicher Nachlässigkeit ein zum Verständniss des Wortes nothwendiges langes *ā* ausgelassen hätten, über die Schwierigkeit nicht hinwegkommen, eine erwiesenermassen aus einer älteren abgeschliffene Form sei um einen Buchstaben länger als die Grundform, wobei wir auf den Wechsel zwischen *n* und *m* gar keine Rücksicht nehmen wollen, genügt wohl die ganze Hypothese in einem sehr ungünstigen Lichte erscheinen zu lassen.

IV.

Nach diesem nicht eben erquicklichen Geschäfte eine mit Scharfsinn aufgestellte Hypothese Punkt für Punkt widerlegen zu müssen, tritt an uns die Aufgabe heran, eine wahrscheinlichere Lösung vorzuschlagen. Ich erinnere vor Allem daran, dass die Begründer der nationalen Dynastie der Sasaniden sich nicht des Titels *shāh*, sondern des semitischen *malkā* bedienten. Dürfte es darnach unbesonnen sein, auch für die baktrische Legende einen semitischen Ursprung zu vermuthen? Wie das aramäische מְלֵךְ מַלְכַיָּא in persischem Munde zu *malkān malkā* wurde, indem an das semitische Wort die persische Genitivendung -*ān* antrat und die beiden Ausdrücke umgestellt wurden, so könnte dasselbe auch bei PAONANO PAO geschehen sein.

Im Semitischen findet sich nun in der That eine Wurzel, die sowohl der Form als der Bedeutung nach einem *rāo* entsprechen kann. Sie lautet im Hebräischen רָעָה, im Syrischen ܪܥܳܐ, im Arabischen رَعَى. Die Bedeutung ist ‚weiden', im übertragenen Sinne

,die Unterthanen hüten'. Allerdings ist die metaphorische Bedeutung im Semitischen, soweit mir bekannt ist, nur poetisch, doch ist sie im Indogermanischen (skr. *gopa*, gr. ποιμένες λαῶν, sl. *gospod*) so gewöhnlich, dass ihre Verwendung zur officiellen Benennung des Herrschers nicht überraschen darf.[1] Das Participium der Wurzel lautet im Hebräischen רֹעֶה, dessen *ō* auf ursprüngliches *ā* zurückgeht, das im arabischen Particip-Substantiv رَاعٍ und im syrischen Substantiv ܪܳܥܝܳܐ noch hervortritt. Der Wechsel von ה, י und א im dritten Radikal zeigt uns, dass wir es hier mit keiner eigentlichen Gutturalis zu thun haben, sondern mit einem sogenannten Vocalbuchstaben. Er blieb deshalb in der griechischen Transscription (man erinnere sich an μα = *māh*) unbezeichnet, wie er ja auch in رَاعٍ nicht zum Vorschein kommt. Die lange erste Silbe *rā* wird passend durch das griechische PA, der zweite Radikal ע ebenso entsprechend durch griechisches O, das ja selbst nichts Anderes als das semitische ע ist, wiedergegeben, wobei man vielleicht noch daran erinnern kann, dass auch im Pehlevi das semitische ע durch ו, d. h. *o* dargestellt wird. (J. DARMESTETER, *Et. Ir.*, I, 22.)

Zum Schlusse haben wir noch über die Endung *-nāno* Rechenschaft abzulegen. Oben wurde auseinandergesetzt, dass die Gruppe *-āno* auf altpersisches *-ānām* zurückgeht, woher aber das *n*? Ueberblicken wir im Pehlevi die Bildungen auf *-ān*, so sehen wir, dass deren eine grosse Anzahl in der Sprache vorhanden war. Die Participia auf *-ān*, entstanden aus dem altpersischen *-āna*, die Patronymica auf *-ān*, die nicht minder zahlreichen Worte auf *-pān*, *-bān* und *-stān* etc. Trat an ein solches Wort die Pluralendung *-āno*, so erhielt man *-ānāno*, z. B. [Pehlevi], Pl. [Pehlevi], *rūbānāno*. Ebenso bekannt ist die Neigung des Persischen, aus einem Suffix *-ān*, dem ein Consonant vorhergeht, ein neues Suffix, das aus diesem Consonanten und aus dem ihm folgenden *-ān* besteht, zu abstrahiren. So entstand aus *Pāpakān*, Sohn des Pāpak, u. ä. ein neues Suffix *-kān* *-gān*, das

---

[1] Vergl. auch syr. ܡܪܥܺܝܬܳܐ Gemeinde, Regierungsbezirk, arab. رَعِيَّة, Plur. رعايا, Heerde, dann ,Unterthanen, Volk', türk. Raja.

man beliebig verwenden konnte, wie J. DARMESTETER (*Et. Ir.*, I, 271) überzeugend auseinandergesetzt hat. Ziehen wir ferner in Betracht, dass gerade für das Suffix des Genitivs Pluralis ein ähnlicher Vorgang im Altindischen *-nām* für *-ām* hervorgerufen hat, so dürfen wir wohl die Vermuthung wagen, dass auch im Pehlevi aus den zahlreichen Fällen wie *rūbānāno* ein neues Suffix *-nāno* abstrahirt werden konnte, dessen Antritt an *rāo* schon wegen der vorausgehenden zwei Vokale erklärlich ist, da man sonst bei Antritt des organischeren *-āno*, die Form *rāoāno* erhalten hätte.[1]

Das Resultat unserer Untersuchung ist also, dass die baktrische Legende PAONANO PAO einem pehlevi *[Pahlavi] [Pahlavi], *rāonāno rāo*, mit aller wünschenswerthen Genauigkeit entspricht.

---

[1] Zwei analoge Fälle finden sich im Mainyo-i-Khard. Der Pāzendtext (ed. WEST.) hat *ostia̰* und *āsrūa̰*, während der Pehlevitext (ed. ANDREAS) [Pahlavi] (II, 69) = *aostinān* und [Pahlavi] (XXXI, 2; 4. LIX, 2; 7) = *āsrūnān* bietet.

Zur Geschichte der armenischen Schrift.

Von

Friedrich Müller.

Allgemein wird die Erfindung der armenischen Schrift dem heil. Mesrop (Մեսրովպ oder Մեսրովբ) zugeschrieben und als Quelle derselben von Einigen (von mir und Isaak Taylor[1]) ein iranisch-semitisches Alphabet, von Anderen (Gardthausen) dagegen die gleichzeitige griechische Cursivschrift angenommen. Die erstere Aufstellung, nämlich die Erfindung durch den heil. Mesrop, fusst auf der einheimischen Tradition, wie sie sich namentlich bei Mosēs Chorenatshi, Γazar Pharpetshi und Koriun (alle drei im v. Jahrhunderte unserer Zeitrechnung lebend) findet; den beiden letzten Ansichten über die Quelle der armenischen Schrift liegt die Vergleichung des armenischen Alphabets mit den gleichzeitigen Schriften der Perser, respective der Aramäer, und der Byzantiner (denn nur diese beiden können in Frage kommen) zu Grunde.

Ich finde nun in dem Geschichtswerke Asoγik's eine Stelle, welche von der einheimischen Tradition etwas abweicht und über die Frage des Ursprunges der armenischen Schrift ein unerwartetes Licht verbreitet. Diese Stelle steht in ii, 6 (Petersburger Ausgabe von 1885, S. 139) und lautet:

Ի սորա աւուրս (nämlich des byzantinischen Kaisers Թէոդոս Փոքր) էր սուրբ հայրապետն Հայոց Սահակ, յորոյ աւուրս դպրութիւն

[1] Vgl. dessen ausgezeichnetes Werk *The Alphabet*, London 1883, Vol. ii, S. 268 ff.

Հայոց լեզուիս իթ գիր ի Դանիէլէ փիլիսոփայէ Ասորւոց կարգեցաւ, իսկ զեօթն գրոցն պակասութիւն Մեսրովբ երանելի տարօնեցի խնդրուածովք յԱստուծոյ առնու.

‚In den Tagen dieses (des Kaisers Theodosius, des Sohnes des Arcadius) lebte der heil. Patriarch der Armenier Saḥak, in dessen Tagen das Schriftthum unserer armenischen Sprache in 29 Buchstaben von Daniel, dem Philosophen der Syrer geordnet wurde; die mangelnden sieben Buchstaben erhielt der selige Mesrob aus Tarōn durch seine Bitten von Gott.‘

Dass der syrische Bischof Daniel lange vor Mesrop eine für die armenische Sprache bestimmte Schrift gebildet hat, wissen wir (vgl. Koriun, *Leben des heil. Mesrop,* Venedig, 1833, S. 8), dagegen ist uns über die Einrichtung dieser Schrift, ihren Umfang, sowie über ihr Verhältniss zur Schrift Mesrop's nichts näheres bekannt. In der Regel nimmt man an, Mesrop habe die Versuche seiner Vorgänger bei Seite gelassen und eine ganz neue selbständige Schrift gebildet. Dies scheint jedoch nach den Angaben Asoγik's nicht der Fall gewesen zu sein, sondern Mesrop hat die mangelhafte Schrift seines Vorgängers, des Syrers Daniel, blos verbessert und erweitert.

Da der Erfinder des vor-mesropischen aus 29 Zeichen bestehenden Alphabets als Syrer bezeichnet wird, so haben wir uns gewiss eine Schrift vorzustellen, welche mit der Kanzlei-Schrift der damaligen Perser (der sogenannten Pahlawî-Schrift) verwandt war und aus aramäischer Quelle stammte. Es entsteht nun die Frage: welche sind jene sieben Buchstaben, um welche die vor-mesropische Schrift gegen die jetzige armenische Schrift ärmer war, deren Erfindung Mesrop gebührt oder — wie die einheimischen Nachrichten naiv bemerken, die ihm von Gott mitgetheilt wurden?

Es ist im Ganzen eine zweifache Deutung des von Asoγik überlieferten Factums möglich:

1. Wir können mit LAGARDE[1] annehmen, dass die vier Zeichen ծ, ղ, ճ, հ dem koptischen Alphabet entnommen sind (ϫ, ϥ, ϭ, ϩ),

[1] *Göttinger gelehrte Anzeigen,* 1883, S. 281.

was zusammen mit den drei dem Griechischen entlehnten Zeichen ւ, փ, ք (υ, φ, χ) die Zahl 7 ergibt. Diese Deutung ist aber ganz unwahrscheinlich, da, wenn sowohl վ als auch ւ zu den später hinzugekommenen sieben Buchstaben gehören würden, der Laut *u*, respective *w* in der vor-mesropischen Schrift der Armenier keinen Ausdruck gefunden hätte.

Lagarde ist der Ansicht, dass die Grundlage der armenischen Schrift 23 Zeichen des griechischen Alphabets bilden, zu welchen die vier koptischen Zeichen ϫ, ϥ, ϭ, ϩ und die beiden syrischen für Alaph und S̱ade hinzugetreten sind, wobei noch ein Rest von sieben Zeichen ungewissen Ursprunges, nämlich ը, ժ, խ, ղ, չ, ր, ց übrig bleiben soll. Diese Ansicht würde durch die Nachricht Asoγik's eine merkwürdige Bestätigung finden, aber sie basirt leider auf einer kleinen Unrichtigkeit in der Rechnung und kann also hier nicht in Betracht gezogen werden.

Die im armenischen Alphabet erscheinenden Zeichen α, β, γ, δ, ε, ζ, η, θ, ι, κ, λ, μ, ν, ξ, ο, π, ρ, σ, τ, υ, φ, χ = ա, բ, գ, դ, ե, զ, է, թ, ի, կ, լ (aber griech. λ entspricht armen. ղ) մ, ն, շ (stimmt mit der Aussprache des griechischen ξ nicht überein) ո, պ, ռ, ս, տ, ւ, փ, ք ergeben die Zahl 22. Dazu kommen aramäisches Alaph und S̱ade (= յ und ծ) sowie die dem Koptischen entlehnten vier Zeichen ϩ, ϭ, ϫ, ϥ = հ, ճ, ջ, վ, wodurch die Summe 22 + 2 + 4 = 28 herauskommt. Es bleiben aber dann nicht sieben, sondern acht Zeichen unbestimmten Ursprungs übrig, nämlich ausser den von Lagarde angegebenen Buchstaben ը, ժ, խ, ղ, չ, ր, ց noch der Buchstabe ձ.

II. Die zweite Deutung des von Asoγik überlieferten Factums, welche ich als meine eigene Ansicht vortrage, ist die nachfolgende:

Die vor-mesropische Schrift der Armenier war eine Schrift mit semitischem Charakter, welcher die genaue Bezeichnung der Vocale fehlte. Die Zahl der einfachen Vocale der armenischen Sprache aber beträgt sieben, nämlich ա, ե, է, ը, ի, ո, ւ (ու). Diese sieben Vocale hat Mesrop nach dem Muster der griechischen Schrift eingeführt und dadurch die vor ihm in Gebrauch gewesene mangelhafte Schrift des syrischen Bischofs Daniel verbessert. Diese Ansicht wird auch

durch die bekannte Stelle bei Mosēs Chorenatshi III, 53 bestätigt, wo von der Erfindung der Schrift durch Mesrop die Rede ist und wo es heisst: *և տեսանէ ոչ ՚ի քուն երազ և ոչ յարթնութեան տեսիլ, այլ ՚ի սրտին գործարանի երևութացեալ հոգւոյն աչաց թաթ ձեռին աջոյ գրելով ՚ի վերայ վիմի* Ա Ե Է Ը Ի Ո Ւ *զի որպէս ՚ի ձեան վերջք գծին կուտեալ ունէր քարն.* Es wird also nach dieser Stelle auch von Mosēs Chorenatshi dem heil. Mesrop eigentlich blos die Erfindung der sieben Vocale der armenischen Schrift (*ա, ե, է, ը, ի, ո, ւ*) zugeschrieben, denn diese allein sind es, welche er mit dem geistigen Auge erschaut.

Dadurch erklärt sich von selbst das Scheitern der wiederholten Versuche, welche Mesrop mit der alten Schrift an seinen Schülern angestellt hatte und welche stets misslungen waren, so dass er schliesslich über die Mittel nachdachte, durch welche dem in der Schrift gelegenen empfindlichen Mangel abgeholfen werden könnte.

Nicht etwa deswegen, weil die zahlreichen Palatalen, Lingualen und Zischlaute der armenischen Sprache keinen adaequaten Ausdruck in der alten Schrift gefunden hatten, wurde dieselbe von Mesrop als unvollkommen erkannt (diesem Mangel liess sich ja durch diakritische Punkte und ähnliche Mittel leicht abhelfen), sondern vielmehr deswegen, weil ihr die consequente und der Darstellung der Consonanten gleichwertige Bezeichnung der Vocale fehlte, und dadurch das richtige und sichere Vorlesen der heiligen Schrift und der Gebete sehr erschwert wurde. Es ist übrigens sehr fraglich, ob nicht auf den langen Gebrauch der vor-mesropischen Schrift mit semitischem Charakter die Einbusse der Unterscheidung der Vocal-Quantität im Armenischen (*ա* ist bekanntlich = *ă, ā*, *ի* = *ĭ, ī* und *ւ* später nach dem Muster des Griechischen ου durch *ու* wiedergegeben = *ŭ, ū*) zurückzuführen ist?

Die Anordnung des armenischen Alphabets sowie auch die kalligraphische Formung desselben gehen ganz auf Mesrop und seine Schule zurück, und ist in beiden der griechische Einfluss keinen Augenblick zu verkennen.

Die im Piraeus neu aufgefundene phönizische Inschrift.

Von

J. K. Zenner.

Am 27. Januar legte E. Renan der Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres eine höchst interessante im Piraeus aufgefundene phönizische Inschrift vor. Sie lautet (nach Halévy in der Revue des études juives, p. 140 ff.):

בימם 4 למרזח בשת 15 לעם צדן תם בד צדנים בנאספת לעטר
את שמעבעל בן מגן אש נשא הגו על בת אלם ועל מבנת חצר בת אלם
עטרת חרץ בדרכנם 20 למחת כבן את חצר בת אלם ופעל את כל
אש עלתי משרת את רעת ז לכתב האדמם אש נשאם לן על בת
אלם על מצבת חרץ ויטנאי בערפת בת אלם ען אש לכנת גו
ערב עלת מצבת ז ישאן בכסף אלם בעל צדן דרכמנם 20 למחת
לכן ידע הצדנם כ ידע הגו לשלם חלפת את האדמם אש פעל
משרת את פן גו:

Halévy übersetzt (nur in wenigen Punkten von Renan differirend): ‚Le quatrième jour de Mirzah (d'Eloul?) la quinzième année du peuple de Sidon, les administrateurs sidoniens réunis en assemblée ont décidé à décerner à Schmabaal, fils de Magon que le consistoire avait préposé au temple et à la construction du portique, une couronne d'or d'une valeur de vingt dariques neufs (?) parce qu'il a bâti le portique du temple et fait tout ce qui lui incombait dans l'intérêt de cette administration.

(Il a été décidé en outre) d'écrire les (noms des) hommes que le consistoire avait préposés aux temples, sur une stèle dorée qui sera placée dans la galerie du temple, attendu qu'il appartient au consistoire de garantir le placement de cette stèle pour les dépenses de laquelle on prendra sur le trésor du dieu Baʿal-Sidon vingt drachmes neuves (?).

(Cela a été décidé) afin que les Sidoniens sachent combien le consistoire (actuel) sait récompenser ceux qui ont exercé des fonctions auprès du consistoire (précédent).'

Zu dem Worte למחת, das zweimal vorkommt, Zeile 3 und 6, und von Renan mit ,légal' übersetzt wird, bemerkt Halévy, welcher seine eigene Uebersetzung ,neufs' mit einem Fragezeichen notiert: ,Je ne comprends pas le sens du mot למחת qui semble qualifier les drachmes. On pense tout d'abord à l'arabe לַאמִח ,brillant' en supposant qu'il s'agirait de pièces neuves et non usées, mais c'est chercher trop loin, et de plus on ne voit guère la raison d'une terminaison féminine après דרכנם.'[1]

Ein Versuch zur Aufhellung des dunklen Wortes ist somit durch die verdienstvollen Bemühungen Renan's und Halévy's noch nicht überflüssig gemacht. Wir möchten in למחת das aus phönizischen Inschriften im rituellen[2] wie nichtrituellen[3] Sinne belegbare מנחת ,Geschenk, Ehrengabe' (hebräisch מִנְחָה) wiederfinden. Eigenthümlich wäre an unserer Stelle nur die Assimilation des Nun — eine Erscheinung, die mit den allgemeinen Beobachtungen über das Verhalten der

[1] Im *Corpus inscript. graec.* finden wir in ganz analogen Inschriften den Wert der goldenen Krone in Drachmen ausgedrückt; z. B. ɪ, p. 137: στεφανῶσαι αὐτὸν στεφάνῳ ἀπὸ : x : δραχμῶν ἀργυρίου; ähnlich p. 154, n. 112. Demnach dürfte דרכנם in Zeile 3 nur durch einen Schreibfehler für דרכמנם (Z. 6) stehen und beide Male ,Drachme' die richtige Uebersetzung sein. Man beachte die Congruenz des Präpositionalausdruckes, phönizisch: בדרכמנם, griechisch: ἀπὸ δραχμῶν.

[2] *Massiliens.*, l. 14; *Carthag. Dav.*, l. 10.

[3] *Corp. inscr. sem.*, t. I, Nr. 14, l. 5. — Wenn die Herausgeber zu Nr. 33 bemerken: ,Mallemus legere (מנ)חת ,donarium' nisi post litteraris ח finis tituli esset', so dürfte die Wendung למנחת ganz gut auch am Ende einer Inschrift stehen können und möchten wir so unter Hinzufügung eines ל die Vermuthung der Herausgeber gutheissen.

Liquidae, speciell im Punischen, im besten Einklang steht (vgl. Schröder, *Phöniz. Gramm.* S. 98 ff.). Auch dass anderwärts die Assimilation unterblieben ist und das Wort מנחת lautet, darf nicht als Gegeninstanz geltend gemacht werden.

Zeile 3 würden wir demnach übersetzen: (Man beschloss .... zu krönen mit einer Krone, Gold, im Werte von 20 Drachmen als einer Ehrengabe).

Da die Abfassung unserer Inschrift eben in Athen unter dem Einflusse griechischer Anschauungen erfolgte, ist es gewiss eine Empfehlung unserer Deutung, wenn wir in der griechischen Literatur die Verleihung einer Krone mit der Bezeichnung eines Geschenkes, speciell Ehrengeschenkes, aufs engste verknüpft finden. Die Bekränzung ist ein τιμᾶν, τιμᾶσθαι, χάριν κομίσασθαι, eine φιλοτιμία, ein ἔπαινος, ein ἀριστεῖον (nach Aeschines III, 33, 43, 45, 177, 178, 182, 189, 212, 245, 255), nach Demosthenes XVIII, (de coron.) §. 113, 114, 119; XXIII, (gegen Aristokrates) §. 119. Unter den Ehrengaben ‚δωρεαί‘, die Alkibiades der Aeltere im Jahre 408 nach Lysias XIV. (gegen Alkibiades) §. 31 erhielt, sollen auch goldene Kränze gewesen sein. Von den Kränzen des Lysander sagt Xenoph. Hellen. II, 3, 8: ἀπάγων στεφάνους, οὓς παρὰ τῶν πόλεων ἐλάμβανε δῶρα ἴδια. Bezeichnung der goldenen Kränze als δωρεαί findet sich bei Aeschines III, 167, 179, 180, 227, 232, 236, bei Demosth. de cor. §. 53. Dem Antrag, Demosthenes durch eine goldene Krone zu ehren, stellt Aeschines entgegen ὅτι ἔδει ἀναμεῖναι καὶ ἐπισχεῖν τὸ γέρας.[1]

[1] Einen durchschlagenden Grund gegen Renan's und Halévy's Erklärung liefern die zahlreichen parallelen nach einer gemeinsamen Schablone angefertigten griechischen Inschriften. Genau an der Stelle unseres למחת findet sich dort niemals eine Qualificirung der Münze, sondern durchgängig ein motivirender Adverbialausdruck, meistens bestehend aus einer Präposition mit einem Substantivum, z. B. ἀρετῆς ἕνεκα, δικαιοσύνης ἕνεκα, εὐσεβείας ἕνεκεν, εὐνοίας ἕνεκεν, τειμῆς ἕνεκεν. Vgl. *Corp. inscr. graec.*, N. 102, 112, 189, 214, 1164 etc. etc. Mit ἕνεκα wechselt öfters χάριν. — Die Uebereinstimmung mit den griechischen Inschriften wäre noch grösser und treffender, wenn man das auf למחת folgende כבן nicht = כִּי בָּנָה setzte, sondern als Infinitiv des inschriftlich belegbaren כבן erklärte, zu welchem dann למחת wie zu dem folgenden מעל im Verhältniss des stat. const. stände ‚als Lohn für Erbauung .... und Erfüllung aller Obliegenheiten ...‘ etc.

Zu Zeile 5 bemerkt Halévy: Le membre de la phrase עןאש לכנת גו ערב est difficile à comprendre. J'incline à voir dans עןאש un adverbe motivant, comme l'hébreu יַעַן אֲשֶׁר ‚à cause attendu que'. Wir möchten עןin Verbindung bringen mit עין ‚Auge', welches auch die Bedeutung ‚Aussehen, concrete Form, Figur' hat, besonders in den Wendungen כעין und מעין. Nachdem das Doppelobject des Beschlusses vorgelegt ist (Verleihung der Ehrengabe, Errichtung der Denktafel), wird die concrete Weise der Ausführung, namentlich die Beschaffung der Mittel bestimmt. Wir übersetzen: ‚. . . . . . in der Weise, dass während die Commune eintritt für die Kosten dieser Tafel, man nehme im Schatze des Gotteshauses des Baal-Sidon 20 Drachmen für die Ehrengabe.' — Nach dieser Auffassung ist ישאן abhängig von dem unmittelbar auf ען folgenden אש, während Halévy nöthig hat, vor ישאן ein neues אש zu ergänzen.

Der Gegensatz zwischen dem ‚gegenwärtigen' und dem ‚vorhergehenden Consistorium', den Halévy aus dem Ausdruck הגו, Zeile 7, gegen גו, Zeile 8, herausliest, erscheint etwas künstlich. — Der Gedanke: die Commune der Sidonier weiss Leistungen für die Commune zu vergelten, wäre einfacher und natürlicher. Zudem kehrt letzterer Gedanken in griechischen Inschriften oft wieder. So motiviren die Piraeenser einen ähnlichen Beschluss mit der Wendung: ὅπως ἂν εἰδῶσι πάντες ὅτι ἐπίστανται Πειραιεῖς χάριτας ἀξίας ἀποδιδόναι τοῖς φιλοτιμουμένοις εἰς αὐτούς. (*C. I. G.*, I, p. 139, N. 101.)

Wien, 21. Juni 1888.

Anzeigen.

Dr. Rudolf Geyer, *Das Kitâb al-Wuḥûš von al-ʾAsmaʿî mit einem Paralleltexte von Quṭrub*. Herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von —. Wien 1888. In Commission bei F. Tempsky. (Aus dem Jahrgang 1887 der phil.-hist. Classe der kais. Akad. d. Wiss. [cxv. Bd., 1. Heft, S. 353] besonders abgedruckt.) — 70 S. 8°.

Der im Jahre 316 d. H. (972 n. Ch.) oder kurz vorher geschriebene Codex der Wiener Hofbibliothek NF 61 enthält mehrere Schriften Aṣmaʿî's und Quṭrub's über einzelne Abtheilungen des arabischen Wortschatzes.[1] Von diesen hat vor ungefähr 12 Jahren D. H. Müller eine (das *Kitâb al-Farq*) herausgegeben, und jetzt erhalten wir von einem Schüler desselben, Dr. Geyer, eine weitere. Darin behandelt der Altmeister Aṣmaʿî (blühte zur Zeit des Hârûn ar-Rašîd) die grösseren wilden Thiere, welche in den Gedichten der Araber viel erwähnt werden. Er gibt, zum Theil mit Hinzufügung von Belegstellen, die Namen und Epitheta, die Benennung der Jungen und anderes auf sie bezügliches lexikalisches Material. Zuerst kommen die drei Thiere, welche von den alten Dichtern besonders gern geschildert werden, der Wildesel, die sogenannte Wildkuh (eine Art grosser Antilopen) und die Gazelle; dann der Steinbock; dann der Strauss, der ja besser neben den grossen Vierfüssern besprochen wird als unter den Vögeln; darauf die Raubthiere: Löwe, Wolf, Hyäne und Fuchs, und endlich noch der Hase. Die wilden Thiere,

---

[1] S. Flügel's *Katalog* 1, 320 ff. und D. H. Müller a. a. O. S. 3. — Es wäre sehr zu wünschen, dass von dieser Handschrift einige genaue Facsimiles erschienen, solche zu machen versteht man ja gerade in Wien vorzüglich.

welche bei den Dichtern nur selten vorkommen, wie der Panther und Affe, sind also weggelassen. Ueberhaupt geht Aṣma'î nach der richtigen Bemerkung des Herausgebers keineswegs auf Vollständigkeit aus. Immerhin gibt aber seine lexikalische Zusammenstellung schon ein gewisses Abbild von der Art, wie sich die Dichter über diese Thiere äussern. Man erkennt z. B., dass der Löwe nicht so genau beschrieben zu werden pflegt wie der Wildesel oder die Wildkuh: das grosse Raubthier war sicher schon in alten Zeiten in Arabien selten, und wenn man ihn erblickte, hatte man nicht leicht die Gemüthsruhe, ihn so sorgfältig zu beobachten wie die Thiere, auf welche man Jagd machte. Vgl. Aghânî 11, 25 f.

An Aṣma'î's Schriftchen hat Dr. Geyer sehr zweckmässig die entsprechenden Stellen eines ähnlichen Werkes von Aṣma'î's (aber wohl jüngerem) Zeitgenossen Quṭrub aus derselben Handschrift angehängt.

Ganz neuer Sprachstoff wird uns hier begreiflicherweise nur wenig zugeführt, da ja Schriften dieser Art von den systematischen Lexikographen sorgfältig ausgebeutet sind, aber einzelne Ergänzungen und Berichtigungen fallen doch ab. Ferner sind diese alten Materialiensammlungen für die Geschichte der arabischen Sprachwissenschaft von hohem Werth. Und schliesslich ist es durchaus nicht gleichgiltig, dass wir manche lexikalische Angaben, die wir erst aus dem Qâmûs und den darauf gegründeten Werken kannten, schon hier bei den ältesten und höchsten Autoritäten finden; das gewährt uns wesentliche Beruhigung hinsichtlich der Ueberlieferung des in den neueren Lexika gebotenen Sprachstoffes.

In der Beigabe der Belege verfuhr Aṣma'î nicht systematisch. Oft mag er sie weggelassen haben, weil er den Wortlaut einer Stelle, worin der betreffende Ausdruck vorkam, nicht ganz genau im Gedächtniss oder vor sich auf dem Papier hatte: das Nachsuchen war damals mühsam! Wir können die uns vorliegenden Gedichte viel bequemer sprachlich ausnutzen und daher in manchen Fällen mit Leichtigkeit mehr Belege zusammenbringen als die alten Philologen, die doch über ein unendlich reicheres Material geboten.

Unfehlbar ist natürlich auch Aṣma'î nicht. Wie von anderen Adjectiven, so war auch von manchen Epitheta für Thiere schon früh die eigentliche Bedeutung unklar geworden; vielleicht wurden einige schon von Dichtern der Omaijadenzeit ohne genaues Verständniss gebraucht. Die Sprachkenner haben nun manchen dieser schwierigen Ausdrücke richtig gedeutet; über andere gehen ihre Meinungen auseinander (in welchem Falle unsere Wörterbücher die verschiedenen Ansichten als eben so viele verschiedene Bedeutungen des fraglichen Wortes aufzuführen pflegen!); hinsichtlich einiger haben sie sich getäuscht. So erklärt Aṣma'î das als Epitheton des Straussen sehr beliebte صَعْل durch ‚kleinköpfig' (21, 276); Andere fügen noch ‚dünnhalsig' hinzu, so dass man etwa auf eine Grundbedeutung ‚dünn' schliessen sollte. Aber das kann nicht richtig sein. Dhurrumma bei Ǧauharî gebraucht das Wort vom Esel, und Aghânî 21, 73, 21 steht es von der Brust des Straussen.[1] Wahrscheinlich bezeichnet es eine Farbennuance, aschgrau oder dgl., und gehört zu der Wurzel, die im Syrischen ‚schmutzig' heisst.[2] Dann beruht allerdings der Ausdruck صعل الرأس in der gekünstelten Prosa Mas'ûdî 6, 275, 7 schon auf falscher Auffassung. — هِزَقّ bedeutet nach Aṣma'î 22, 286 so viel wie جافٍ ‚plump, ungeschlacht', nach Anderen, denen sich auch Hr. Geyer in der Uebersetzung von 23, 305 anschliesst, ‚flüchtig', und dafür entscheidet أَهْزَقَ ‚eilen' Hudh. 23, 305. Mit Recht trennt also der Scholiast zu Hudh. 82, 4 هِزَقّ und هِجَفّ, obgleich beide vom Strauss gebraucht werden; der Strauss kann eben, je nachdem, ‚plump' und ‚flüchtig' genannt werden.

Schwierig ist manchmal die Frage, ob eine Ausdrucksweise dem allgemeinen Sprachgebrauche oder bloss dem dichterischen angehört oder aber ganz speciell von einem einzelnen Dichter gebildet ist, dem dann immerhin Spätere mögen gefolgt sein. Die alten Philologen sind sich dieser Unterschiede wohl bewusst und sagen gelegentlich: ‚die Sprachweise ist so und so, aber die Dichter erlauben sich dafür, so und so zu reden'. Aber das Einzelne ist ihnen da oft

[1] Die Stelle ist hier gewiss richtiger überliefert als 72, 22.

[2] Daraus im Geez die Bedeutung ‚schimpfen' u. s. w.

schon nicht mehr durchsichtig, geschweige uns. Auf jeden Fall ist Vieles, was schlechtweg als ‚arabisch‘ bezeichnet wird, doch nur dichterisch oder gar rein individuell. Wenn z. B. Quṭrub 38, 583 sagt, man nenne den weiblichen Strauss auch شاة ‚Schaf‘ resp. ‚Wildkuh‘, so hat er dabei gewiss nur den von ihm selbst angeführten Vers im Auge, worin ein Dichter einmal diesen Ausdruck wagt, und zwar mit einem Zusatz, der jedem Missverständniss vorbeugt.

Bei dem hohen Alter und der auf Schultradition beruhenden Entstehung unserer Handschrift sollte man einen vorzüglichen Text erwarten; leider ist das durchaus nicht der Fall. Der Codex ist vielmehr sehr nachlässig geschrieben, enthält sogar manch groben Verstoss gegen die Grammatik und viele sinnlose Lesarten. Der Herausgeber hat namentlich auch durch Benutzung von Parallelstellen das Seinige gethan, den Text herzustellen; begreiflicherweise bleibt aber noch Allerlei zu bessern übrig. Mit einigen Stellen ist kaum zurecht zu kommen, z. B. mit 15, 150; 38, 592; 39, 600. Zu diesen würde auch 32, 487 gehören, wenn wir nicht Aghânî 21, 57, 21 = Jâqût 3, 665, 17 die richtige Lesart fänden. يمور كثير unserer Handschrift ist wirklich nur durch Verlesen aus مقابلتين entstellt. لبس könnte in vielen Handschriften (da man den oberen Schenkel des ك ja oft weglässt) eben so gut كثير wie لتين gelesen werden, und auch die andere Verderbniss ist bei flüchtiger und etwa noch gar etwas verwischter Schrift leicht erklärlich. Aber kein Scharfsinn der Welt hätte das herausgebracht!

Ich gebe jetzt noch einige Verbesserungsvorschläge, lasse mich dabei aber nicht auf blosse Vocaländerungen und Berichtigungen von Druckfehlern ein.

8, 16 ist wohl, wie in dem Vers in der Anmerkung dazu (S. 42), zu lesen نَجاءً كُدُرٍّ — 13, 105 lese ich für آنَ das gleichbedeutende أَنَى. Damit beginnt dann der zweite Halbvers eines Ṭawîl; von der Anfangshälfte sind nur die drei letzten Silben angeführt. — 17, 193 möchte ich lieber مِلْ حُرِّ (= مِن الحرّ) lesen als مِن حرٍّ يعافيرُ; ganz sicher ist nur, dass der gedruckte Text unrichtig ist. — 17, 200 l. شعباء für قعساء. — 22, 297 l. أَأْنَى; sollte sich das nicht auch aus der

Handschrift herauslesen lassen? — Für 38, 584 vermuthe ich يُحْسَبُ بَدَا . . . .: ‚er wird . . . . , wenn er erscheint, gehalten für . . . .‘.

Bei der Ungenauigkeit der Handschrift dürfen wir uns nun leider auch nicht allzusehr auf jede Einzelheit verlassen, als wirklich von Aṣma'î herrührend. So ist wohl möglich, dass اتانة (mit Fem. Endung) 9, 30 von einem Späteren ohne Ueberlegung zu اتان hinzugefügt ist, da jene Form selbst bei Quṭrub (30, 445) fehlt, der doch die Namen der Weibchen in grösster Ausdehnung mit dem ة versieht, und sie von Tha'lab, Fasîḥ 38, 5 geradezu verworfen wird.

Allerdings hat aber der Herausgeber in einigen Fällen geändert, wo die Handschrift doch das Richtige bietet. So hätte er nicht einmal die erste Silbe eines citirten Verses ergänzen sollen, wo sie in ganz üblicher Weise von Citirenden weggelassen ist. 39, 10 ist das hinzugesetzte و noch dazu kaum richtig, denn im Zusammenhang hat Hudh. 113, 4 den Vers mit ف. — 33, 491 ist das vom Kâmil 113 ausdrücklich bestätigte حدلاء ohne Noth zu Gunsten der Lesart bei Ibn al-Anbârî 241 in هدلاء verändert. — 39, 615 spricht das Metrum gegen die Aenderung und für das handschriftliche وسنًا d. i. وَسَنًا ‚im Schlummer, schläfrig‘. Und die Grammatik verbietet 29, 428 für den überlieferten Accusativ مهرّشًا den Genitiv zu setzen; hier ist nur ein Zustandsausdruck möglich; das determinirte Substantiv kann doch kein indeterminirtes Adjectiv als Attribut haben? Zu übersetzen ist: ‚Was ist's mit Z., dass er wüthet?‘

Eine gewisse grammatische Unsicherheit, die bei so vorzüglicher Belesenheit befremdet, zeigt sich auch in der Bemerkung zu 11, 66 (S. 45), da die betreffende Construction ganz regelmässig ist, sowie in der Behandlung des mit ليل beginnenden Verses S. 47: die Adjectiva مستحيرٍ عكامسٍ sind Attribute von تِمامٍ; ein adverbialer, nicht direct regierter Genitiv ist dem Arabischen unbekannt.

Sehr recht hat der Herausgeber daran gethan, alle Verse zu übersetzen, so undankbar eine solche Arbeit ist. Abgerissene arabische Verse bieten dem Verständniss nur zu oft die grössten Schwierigkeiten, zumal wenn sie unsicher überliefert sind. Im Ganzen verdienen nun seine Uebersetzungen alles Lob; man sieht überall, dass

er mit der alten Poesie gut bekannt ist. Natürlich bleibt aber die Bedeutung mancher Stelle zweifelhaft, und von anderen liesse sich die Uebersetzung mit einiger Sicherheit noch etwas verbessern. Einige Beispiele mögen das erhärten. 8, 20 fasse ich انف als Object und übersetze: ‚welche das erste junge Grün abweidet'. — 9, 29: ‚welchen der Umgang mit den milcharmen (Eselinnen) blass (mager) gemacht hat'. — خرق 9, 35 ist wohl ‚ängstlich'. — اللياح المشهّر 13, 105 nehme ich in Einklang mit Aṣma'î ganz wie لهق مشهور in dem S. 47 angeführten Verse als Bezeichnung des Wildstiers. — زُهْر 16, 174 hat man mit einigen alten Autoritäten (Commentar zu Bânat Su'âd ed. Guidi S. 202; zu Ḥârith, Mu'allaqa v. 78) als ‚weisse' (Kameele) zu fassen, nicht mit Anderen als ‚beinspreizende'. — 20, 258: ‚wenn die Angst die Knöchel (der sich Flüchtenden) zum Vorschein bringt'[1] (natürlich ابرز, wie auch Ǧauharî unter مصد hat). U. s. w. Man sieht aber, es sind durchweg Kleinigkeiten, und zum Theil kann der Uebersetzer sich sogar für seine Auffassung auf alte arabische Gelehrte berufen.

Uneingeschränktes Lob verdient die schon erwähnte grosse Belesenheit des jungen Herausgebers in der altarabischen Poesie und der darauf bezüglichen Litteratur. Und er hat die Gedichte nicht bloss gelesen, sondern sich auch in die Denkungsart der Dichter hineingelebt.

Wer so anfängt, wird für unsere Wissenschaft sicher noch sehr Tüchtiges leisten.

Strassburg i. E., den 11. April 1888.

Th. Nöldeke.

[1] Die Kleider sind hoch aufgehoben. Vgl. z. B. Sûra 68, 24.

Պատմութիւն Առաքել վարդապետի Դաւրիժեցւոյ սակս դիպուածոց Հայաստանեայց և գաւառին Արարատայ և մասին Գողթան գաւառի, սկսեալ ի ՌԾԳ թուականէն Հայոց մինչ ի ՌՃԺԱ Թ. ըստ ձեռագիր օրինակին արտագրելոյ ծախիւք և հոգողութեամբ հեղինակին. Տպեալ հրամանաւ սինոդի ս. Էջմիածնի. ի Վաղարշապատ ի տպարանի սրբոյ կաթուղիկէ Էջմիածնի. 1884. — ՌՅԼԳ. gr. 8°. 524 S.

Das Geschichtswerk Ar'aqel's von Tebriz (Առաքել Դաւրիժեցի), welcher im XVII. Jahrhunderte unserer Zeitrechnung lebte, gehört zu den seltensten armenischen Büchern, da die ganze Auflage, obwohl sie aus der Amsterdamer Presse hervorgegangen war, nach dem Orient geschickt wurde und dort als fleissig gelesenes Buch in Folge starker Abnützung nach und nach verschwand. H. PETERMANN hatte das Buch vor seiner Orient-Reise nie zu Gesicht bekommen und war erst auf dem Markte von Dschulfa so glücklich ein Exemplar für die Berliner Staatsbibliothek zu erwerben.[1] Es war daher ein zeitgemässes und nützliches Unternehmen der Synode von Edžmiatsin eine neue Ausgabe des seltenen Werkes, und zwar in einer besseren Weise als es die *Editio princeps* war, zu veranstalten.

Der Verfasser des Werkes, der Wardapet Ar'aqel stammte, wie sein Beiname besagt, aus Tebriz (arm. դաւրէժ). Das Jahr seiner Geburt ist nicht bekannt; als Todesjahr findet sich auf seinem Grabsteine auf dem Friedhofe von Edžmiatsin das Jahr ՌՃԺԸ (1669) angegeben. — Da der Verfasser am Schlusse seines Werkes sagt, er habe seine Arbeit als Greis begonnen (յաւուրս ծերութեան ժամանեալ), so können wir unbedenklich eines der letzten Jahre des sechzehnten Jahrhunderts als sein Geburtsjahr annehmen.

Wie die meisten der armenischen Schriftsteller gehörte auch Ar'aqel dem geistlichen Stande an. Nach seinem eigenen Bekennt-

[1] PETERMANN, *Reisen im Orient.* Leipzig 1860—1861, 8°, Bd. I., S. 223; vgl. auch NEUMANN, *Arm. Lit.* S. 249, Note 1. Ich selbst habe mein Exemplar den Bemühungen eines befreundeten armenischen Geistlichen zu verdanken, der es im Orient für mich um einen ziemlich hohen Preis kaufte.

nisse wurde er in Edžmiatsin erzogen und gebildet, und er gibt speciell den Patriarchen Philippos I. (1632—1655) als seinen Lehrer an. Dieser war es auch, auf dessen Anregung Ar'aqel, wie er (Cap. 46, S. 515) selbst erzählt, im Jahre 1651 sein Geschichtswerk zu verfassen unternahm. Er arbeitete an demselben vier Jahre, d. i. bis zum Tode von Philippos (1655) und liess nach diesem die Arbeit drei Jahre lang liegen. Er setzte dann sein Werk auf Befehl des Nachfolgers von Philippos, nämlich Jakob IV, fort, indem er es bis 1662 fortführte. Das Werk wurde in Amsterdam, auf der Presse der Edžmiatsiner Synode der damaligen Zeit, unter Aufsicht des Bischofs Oskan gedruckt (8^0, 650 S.), aber in einer ziemlich willkürlichen und fehlerhaften Weise. Der Verfasser hatte den Druck seines Werkes, welches 1669[1] erschien, nicht erlebt; er war kurz vorher gestorben.

Ar'aqel hatte sein Werk in fünf Exemplaren copiren lassen, von denen zwei in der Bibliothek von Edžmiatsin sich befinden, das eine geschrieben im Jahre Ռ·ՃԺ·Բ· (1663) von der Hand des Schreibers (*դպիր*) Athanas, das andere vom Jahre Ռ·ՃԺ·Ե· (1666), als dessen Copist der Priester (*երէց*) Awetiq angegeben wird.

Da der Herausgeber der *Editio princeps* Oskan nach seinem eigenen Geständnisse den Text nach den Regeln der Grammatik (*ըստ քերականական արհեստի*) mehrfach corrigirt und sich auch sonst noch manche Willkürlichkeiten erlaubt hatte, so wurde bei der vorliegenden Ausgabe von der *Editio princeps* ganz abgesehen und der Text nach der Handschrift vom Jahre 1663 unter Heranziehung jener von 1666 abgedruckt, so dass wir erst jetzt den ächten und wahren Text Ar'aqel's vor uns haben.

---

[1] Im Catalog der armenischen Werke des Instituts Lazareff in Moskau (Moskau 1861) finde ich S. 30 unter den Druckwerken angeführt Առաքել պատմագիր․ յէջմիածին․ ՌՃԺԱ․ Diese Angabe ist schon deswegen auffallend, weil die Jahreszahl 1662 auf unsere Zeitrechnung bezogen werden müsste. Wahrscheinlich ist darunter eines der fünf Handschriften-Exemplare zu verstehen. In diesem Falle hätte das Moskauer Exemplar, welches wahrscheinlich die erste Copie war und um ein Jahr älter ist als die Copie von 1663, bei der neuen Ausgabe herangezogen werden sollen.

Das Geschichtswerk Ar'aqel's beginnt mit dem Jahre 1605 und reicht bis 1663, umfasst also einen Zeitraum von beinahe 60 Jahren. Es schildert zumeist die Unbilden, welche die Armenier von Seite der damaligen persischen Könige (der beiden Abbas und der beiden Sefi) zu erdulden hatten (worunter die gewaltsame Entführung der Bewohner von Džuγa[1] am Araxes nach Ispahan obenan steht), sowie auch die Schicksale des benachbarten Georgiens; es enthält aber auch manche Nachrichten, welche über diesen Rahmen hinausgehen und ein allgemeines Interesse beanspruchen können. — Dahin gehört die Geschichte Šabbathai S̱ebhi's (Cap. 45, S. 503 ff.), die Nachrichten über die Armenier in Lemberg (Cap. 28, S. 279 ff.), sowie auch die Berichte über gleichzeitige merkwürdige Naturereignisse, wie über das Erdbeben von Tebriz, Freitag am 5. Februar 1641 (Cap. 35, S. 372) und von Wan, Samstag Morgens am 2. April 1648 (Cap. 37, S. 378). Ar'aqel gibt auch eine Schilderung des grossen Brandes von Constantinopel, Freitag am 21. Juli 1660 nach dem Berichte eines Augenzeugen, nämlich des Wardapet Stephanos von Meγri (Cap. 40, S. 432 ff.). Interessant sind die Nachrichten über die Wiedererweckung der literarischen Bestrebungen unter den Armeniern durch Barseγ (Basilius) aus dem Kloster Amrdōl in der Stadt Baγēš (Cap. 29, S. 300 ff.). Zu den Männern der von Barseγ begründeten Schule, welche von Ar'aqel auf den berühmten Grigor Tathewatshi (1340—1401) zurückgeführt wird, gehörte auch Stephanos Leḥatshi aus Lemberg (S. 311), dessen Werke vom Verfasser angeführt werden.

Manche Abschnitte des Werkes scheinen blosse Collectaneen zu sein, die der Verfasser angelegt hatte, um sie später einmal auszuführen, woran er jedoch durch das beschwerliche Alter, über welches er an mehreren Stellen seines Werkes bitter sich beklagt, verhindert wurde. Dahin gehören jene Stellen, welche über die Sultane der Osmanen und die Könige der Perser handeln (Cap. 41, 42, S. 346 ff.), sowie jene über die Patriarchen der armenischen Kirche,

[1] Vgl. Petermann, *Reisen im Orient,* II, 221.

sowohl über jene von Sis als auch jene von Edžmiatsin[1] (Cap. 31, 32, S. 333 ff.). Dem Patriarchen Philippos, seinem Lehrer und Gönner, widmet Arʿaqel einen eigenen Abschnitt seines Werkes (Cap. 25, S. 241 ff.). Ein nicht unbedeutender Theil des Werkes wird von den Nachrichten über die gleichzeitigen christlichen Glaubens-Märtyrer, sowie von den mit behaglicher Breite vorgetragenen Berichten über mehrere nationale Reliquien, wie z. B. die Gebeine der heil. Hripsimē (Cap. 16, S. 134 ff.), über die rechte Hand des heil. Grigor Lusaworitšh und das damit zusammenhängende heil. Salböl (Cap. 17, S. 149 und Cap. 30, S. 319) u. a. ausgefüllt.

Ein merkwürdiges Capitel, das man am allerwenigsten in einem Geschichts- oder Memoiren-Werke suchen möchte, ist das 43. (S. 452 ff.); es handelt über Edelsteine. Dieses Capitel wurde mit einem ausführlichen Commentar und einer Einleitung von Prof. PATKANEAN im Jahre 1873 herausgegeben unter dem Titel: **Драгоцѣнные камни, ихъ названія и свойства по понятіямъ армянъ въ XVII вѣкѣ.** St. Petersburg, 8°, XXXIX, 92 S.

Eine französische Uebersetzung des Arʿaqel besitzen wir von BROSSET in dem von ihm herausgegebenen Werke: *Collection d'historiens arméniens.* St. Petersburg, 1874—1876, 8°, 2 vol.

FRIEDRICH MÜLLER.

Dr. GIUSEPPE BARONE. *Vita, precursori ed opere del P. Paolino da S. Bartolomeo* (FILIPPO WERDIN). Contributo alla storia degli studi orientali in Europa. Napoli. Cav. ANTONIO MORANO. 1888. 8°, 246 S.

Wenn man in der *Reise nach Ostindien* des Fra Paolino da San Bartolomeo (von F. REINH. FORSTER, Berlin 1798) pag. 319 liest: ‚Die Samskreda enthält sehr viele Wörter, die sowohl dem Klange als auch der Bedeutung nach mit dem Lateinischen übereinkommen,

[1] Vgl. darüber PETERMANN, *Reisen im Orient*, I, 219 ff.

z. B. *dendha, dens,* ein Zahn; *juga, jugum,* das Joch; *jucta, junctus, juncta, junctum,* vereint; *nau, navis,* ein Schiff; . . . *nava, novem,* neun; *sapta, septem,* sieben; *tri, tres,* drei; . . . *vidhava, vidua,* eine Wittwe u. s. w.', so möchte man den Verfasser für einen Vorgänger BOPP's halten und ihm einen Platz in der Geschichte der Sprachwissenschaft einräumen. Liest man aber dann weiter: ,Diese und andere solche Wörter beweisen hinlänglich, dass die Samskredam-Sprache gewiss nicht vor der Sündfluth existirte, wie Pater Pons einst behaupten wollte. Sie entstand vielmehr in Chaldäa, und zwar zur Zeit jener allgemeinen Sprachverwirrung, aus welcher man die Analogie mehrerer anderen Wörter herleiten muss, deren sich damals so manche Völkerschaften, und folglich auch die Vorfahren der Brahmanen und Lateiner, bedienten' — so sieht man gleich, dass der wackere Missionär ebensowenig in die Geschichte der Sprachwissenschaft gehört, als etwa der alte Josua in die Geschichte der Astronomie. Wenn aber Fra Paolino überhaupt nicht zu den Sprachforschern zu rechnen ist, dann sind auch alle über ihn von diesem Standpunkte gefällten Urtheile ungerecht und unbegründet.

Ich glaube, dass in den Schriften Fra Paolino's Manches steckt, aus dem die Realien der indischen Philologie Nutzen ziehen können, und möchte von diesem Standpunkte die treffliche Arbeit Prof. BARONE's willkommen heissen. Dabei erlaube ich mir den Verfasser auf einen Irrthum aufmerksam zu machen. Derselbe citirt MEUSEL (nicht MENSEL), *Das gelehrte Deutschland,* Vol. 10 und Supplem. III, pag. 4 (soll heissen 14). An der ersteren Stelle wird der Familienname Fra Paolino's Wesdin, an der letzteren dagegen Werdin genannt. Prof. BARONE hält den letzteren Namen, nämlich Werdin, für den richtigen und setzt ihn sogar auf den Titel seines Werkes. — Ich habe, um mir Gewissheit zu verschaffen, mich deswegen an das Pfarramt des Geburtsortes Fra Paolino's (Hof am Leithagebirge bei Mannersdorf N. Ö.) gewendet und mir von dem Herrn Pfarrer (Hochw. JOSEF BRANDSTÖTTER) das Taufprotocoll mittheilen lassen. Dort heisst es anno 1748: ,die 25 April baptizatus est Philippus, parentum Georgij Vesdin et consortis ejus Helena'. Georg Vesdin

und Helena, geborene Pregunitsch, wurden am 23. November 1746 in der Pfarrkirche zu Hof getraut und waren Bauersleute. Das Geburtshaus Fra Paolino's (Nr. 90) ist ein sogenanntes Viertellehenhaus. Es ist mit einer lateinischen Inschrift geschmückt. Im Pfarrgedenkbuch von Hof sollen sich Notizen über Fra Paolino aus den Fünfziger Jahren finden.

FRIEDRICH MÜLLER.

Kleine Mittheilungen.

'Osâmah Ibn Monḳid ed. H. Derenbourg. — Das merkwürdige Buch, dessen Auffindung und Herausgabe wir Herrn Prof. H. Derenbourg verdanken, hat in dieser Zeitschrift schon die verdiente Beachtung gefunden, und wenn trotzdem hier noch einige neue Bemerkungen hiezu gegeben werden, so geschieht dies nicht in der Absicht, etwa die Verdienste des Herausgebers zu schmälern, sondern nur um zu dem an schwierigen Stellen so reichen Text einige Emendationsvorschläge zu machen. Es ist nämlich, wie bereits von competenter Seite hervorgehoben ward, die einzige Handschrift, welche der Ausgabe zu Grunde liegt, nicht blos stellenweise schwer zu lesen, sondern auch keineswegs fehlerfrei. Der Abschreiber war in der Schriftsprache ungenügend unterrichtet, und er verfertigte seine Abschrift, wenigstens stellenweise, wie weiter unten nachgewiesen werden wird, nicht nach einem vor ihm liegenden Exemplar, sondern er schrieb dictando und derjenige, der den Text vorlas und nach dessen Vortrag er nachschrieb, las mit syrischer Vulgäraussprache! Hieraus erklärt sich vieles.

Wenn es sich nun um einen minder wichtigen Text handelte, so könnte man sich füglich hierüber trösten und die Mühe einer sorgfältigen Textherstellung für eine bessere Gelegenheit aufsparen. Aber die Memoiren des 'Osâmah sind so lehrreich für die Zeit, in der er lebte, für die Culturgeschichte der Kreuzzüge, dass es ein gewiss berechtigter Wunsch ist, den Text möglichst correct herzustellen und die dunklen Stellen zu erklären. Hierunter verstehe ich allerdings nicht die Beseitigung aller vulgären Redensarten, denn wenn auch sehr vieles durch die Nachlässigkeit und Unwissenheit der Copisten verschuldet worden ist und unbedingt verbessert werden

muss, wie es zum Theil schon der Herausgeber gethan hat, so fehlt es doch nicht an Vulgarismen, die wahrscheinlich schon dem Verfasser zur Last fallen.

Der alte syrische Fürst, der nach einem sehr bewegten Lebenslauf im höchsten Greisenalter seine Erlebnisse in Krieg und Frieden niederschrieb, liess sich nämlich hiebei nicht von der Absicht leiten, eine formvollendete literarische Leistung zu hinterlassen, sondern er wollte seinen Zeitgenossen, zunächst seinen Nachkommen, Verwandten und Freunden eine Erzählung seiner Schicksale geben und dass er hiebei, mit Ausnahme einiger Stellen, der Sprache des gewöhnlichen Lebens sich bediente, zeigt sein Buch. Er schrieb eben wie er dachte und sprach. Zu jener Zeit hatte aber die Sprache auch der gebildeten Kreise schon manche vulgäre Formen angenommen. Aus diesem Grunde dürften manche Ausdrücke, die man zu verbessern versucht wäre, als vom Verfasser selbst stammend unverändert zu belassen sein. Ich werde im Verlaufe meiner Bemerkungen einige solcher Stellen bezeichnen.

S. 7, Z. 2. من كمّ مجلس l. من كوّة مجلس ‚durch das kleine Luftfenster eines Gemaches‘. Der Copist schrieb hiefür كم, das in der vulgären Sprache gleichbedeutend mit بعض gebraucht wird, so sagt man شفتُه كم مرّة ‚ich sah ihn mehrere Male‘. Die Bedeutung von كمّ = exitus angustus (Goeje, *Glossar zur Biblioth. Geogr. Arab.*) dürfte hier kaum passen.

S. 8, Z. 7. غربان l. عربان. Es ist von Beduinen *(ʿorbân)* die Rede, nicht von Raben.

S. 12, Z. 10. علّة كبيرة l. غلّة كبيرة oder غلّة كثيرة; es handelt sich um Getreidevorräthe, wie das Wort بيادر in der folgenden Zeile zeigt. Vgl. S. 19, Z. 10, S. 112, Z. 8, wo dasselbe Wort in derselben Bedeutung vorkommt.

S. 19, Z. 10. للنشّابين l. للتنّائين. Ich wollte anfangs للتُنّاء lesen, als Plural von تانئ, da die Form تُنّاء in den Wörterbüchern fehlt, aber einer freundlichen Mittheilung de Goeje's verdanke ich den Hinweis auf das Glossar zu Ibn al-faḳyh, wo diese Form erscheint. Das nächstfolgende Wort شية (والف) ist nach der syrischen Aus-

sprache für شاة geschrieben und demnach auch so zu verbessern. Diese Stelle liefert auch den Beweis, dass der Copist hier dictando schrieb und dass der Vorleser *šät* für *šât* aussprach. Denn nur so erklärt sich diese fehlerhafte Schreibweise.

S. 24, Z. 8. منظره l. منظرة ‚*manḍara*‘, im ägyptischen Dialect: eine offene Halle, ein kleines Landhaus, ein Kiosk.

S. 26, Z. 16. سُرْهَنَك l. سَرْهَنْك.

S. 38, Z. 21. احلّ l. اخلّ (vernachlässigen, übersehen).

S. 43, Z. 11. حسرة الذى Vulgarismus statt حسرة على انّه; diese fehlerhafte Construction mit الذى fällt wahrscheinlich dem Verfasser zur Last, denn für den Copisten lag kein Grund vor, wenn der Verfasser richtig geschrieben hätte, eine Aenderung vorzunehmen, es sei denn, dass er dictando schrieb und der Vortragende hiebei aus Versehen die vulgäre Construction anwendete, die der Copist nachschrieb.

S. 43, Z. 21. سنّ l. شقّ, vgl. S. 27, Z. 15.

S. 46, Z. 6. امير (Landberg, nach dem MS. شين) l. سيدى.

S. 47, Z, 1. سبحانه الذى Vulgarismus, wie oben bemerkt wurde, wahrscheinlich vom Verfasser herrührend.

S. 53, Z. 23. انفسخ l. انفسح.

S. 54, Z. 5. زنهروا l. انبهروا.

S. 54, Z. 23. اوّلاً فاوّل l. اوّلاً فاوّلاً.

S. 69, Z. 22. أنهر l. انهدّ.

S. 73, Z. 5. العزلتين ist richtig, aber vulgär, denn عزلة ist die vulgäre Form für عزلاء = مصبّ الراوية, vgl. مِخَلّة vulg. statt مِخْلاة.

S. 80, Z. 2. فجلت l. فجفلت.

S. 83, Z. 15. مُجّريات l. جُرَيّات.

S. 83, Z. 21. ثقّلت gewiss fehlerhaft; vielleicht ist der Name eines Stadtviertels gegeben, also: بمحلّة فوق ‚im Stadtviertel فوق oder فوف‘.

S. 86, Z. 16. قدّ l. قدر. — قدّ ist vulgäre Form für قدر.

S. 93, Z. 8. راياته l. راناته ‚seine Jagdgamaschen‘, vgl. S. 65, Z. 3.

S. 102, Z. 4. سريّة l. سربة.

S. 108, Z. 21. فوُق l. فَوْق.

S. 128, Z. 10. فتحدث l. فتحدّثُ.

S. 132, Z. 11. تُناه l. تُنّاء.

S. 150, Z. 12. قد صقل هذا الصقيع قباه ist richtig; der Falke hat die Nacht im Freien zugebracht und der Falkner sagt von ihm: der Reif (صقيع) hat seinen Ueberrock (قبآءه) d. i. sein Gefieder rein gefegt (صقل).

S. 151, Z. 13. تمثّلُ l. بمثل.

S. 154, Z. 8. قُرنص l. قرنص. Z. 17 detto.

S. 158, Z. 4. ترقاته l. ترقوته; vgl. S. 84, Z. 4.

S. 158, Z. 19. تتهنكف l. تستكنّ.

S. 160, Z. 7. ترحّل l. ترجّل.

A. v. KREMER.

Ausgabe der philosophischen Gedichte des Abulʿalâ almaʿarri. — Es dürfte manchem Fachgenossen erwünscht sein zu erfahren, dass in der Ḥosainijjeh-Druckerei in Bombay eine brauchbare Ausgabe der unter dem Titel لزوم ما لا يلزم oder لزوميّات bekannten Gedichte erschienen ist und zwar schon im Jahre 1303 H. (1885—1886). Der Text ist lithographirt, in hübschem Nasḫî und mit reichlichen Randnoten. Für diese Ausgabe wurde ein altes Manuscript (639 H.) benützt, das sich in Kairo in Privatbesitz befindet.

Das Verdienst, diese Ausgabe nach Europa eingeführt zu haben, gebührt der H. REUTHER'schen Verlagsbuchhandlung in Berlin.

A. v. KREMER.

1. *A new inscription of Śrî-Harsha.* — One of the most important finds which Dr. A. FÜHRER has made during his last working-season, is a Śâsana issued by Harsha, the patron of Bâṇa and of Hiuen Tsiang. This grant which is dated Saṁvat i. e. Śrîharsha-saṁvat 25 Mârgaśîrsha vadi 6 or 631/32 A. D., gives the following record of the donor's ancestors, 1) Mahârâja Naravardhana, married to Vajriṇî-devî, 2) their son Mahârâja Râjyavardhana, a most devout worshipper of the Sun, married to Apsaro-devî, 3) their son Mahârâja Âdityavardhana, a most devout worshipper of the Sun, married to Mahâsenaguptâ-devî, 4) their son Paramabhaṭṭâ-

raka-Mahârâjâdhirâja Prabhâkaravardhana, a most devout worshipper of the Sun, married to Yasomatî-devî, 5) their son Paramabhaṭṭâraka-Mahârâjâdhirâja Râjyavardhana, a most devout worshipper of Buddha, who after conquering Devagupta and other kings was treacherously killed in the palace of an enemy, 6) his younger brother Paramabhaṭṭâraka-Mahârâjâdhirâja Harsha, a most devout worshipper of Maheśvara. It disposes of a village in the district of Śrâvastî in favour of two Brahmans, and the donation is made for the spiritual benefit of the donor's parents and elder brother. The dûtaka or officer entrusted with execution of the grant, is the Mahâpramâtṛi Skandagupta, called a Mahâsâmanta and Mahârâja. The document was written by Gurjara at the command of the great keeper of the records, Îśvaragupta, a Sâmanta and Mahârâja. The importance of the information which it furnishes, is obvious. A good many of Hiuen Tsiang's and Bâṇa's statements are confirmed. But the genealogy of the great ruler of Northern India is carried back much further. It further becomes evident that Harsha's father was the first prince of the Vaiśya dynasty who rose to power. We, finally, learn that Râjyavardhana, was a Buddhist and that Harsha himself professed Śaivism as late as the 26th year of his reign. The latter fact proves that Hiuen Tsiang's story of his early adherence to Buddhism is not worthy of belief.

2. *Dr Hultzsch's Preliminary Report from Sept. 21st 1887 to Jan. 31st 1888,* shows that he has done a great deal of work at Conjeveram-Kâñchî, Vellore, Salem Trichinopoly and Tanjore, and has taken facsimiles or copies of 86 inscriptions, found in the temples of those towns or on copperplates and belonging chiefly to the *Pallava, Choḍa* and *Vijayanagara* dynasties. The most important are those of the *Pallavas* which contain various notices of their conflicts with their northern neighbours, the Chalukyas of Badâmi. Dr HULTZSCH has thus been enabled to draw up a table of synchronisms between the kings of these two races, and to assign dates to all those Pallavas mentioned in Mr. FOULKES' grant and to one earlier ruler whose name occurs

in the Kailâsanâtha inscriptions of Kâñchî. The first of these *Ugra-daṇḍa-Lokâditya* seems to have been a contemporary of the second Chalukya *Raṇarâga,* and the last *Nandivarman* was certainly the king conquered by Vikramâditya II., who ruled from Śakasaṁvat 655 to 669. These results are important and most creditable to Dr HULTZSCH. But a great deal still remains to be done and much patience and care will be required in collecting and arranging the scattered fragments of the history of the still earlier Pallavas. The work is extremely difficult and requires, as Dr HULTZSCH, himself states, the greatest circumspection. Dr HULTZSCH has also prepared transcripts and translations of all the documents collected. Some of the most important will appear very shortly in Dr BURGESS' new Serial, while the remainder will he published in a separate volume the printing of which has begun.

3. *Dr A. Führer's Abstract Report from 1st October 1887 to Jan. 31st 1888,* shows very extensive travels in the Partâpgarh, Allahabad, Râi Bareli, Unâo, Fatehpur, Kânhpur, Hardoi and Shâhjahânpur districts of the Northwest Provinces, and gives a great number of interesting archaeological and geographical notes. The former, among which the remarks on the deserted city of *Mâtî* are perhaps the most interesting, furnish further proof that Northern India contains an enormous amount of antiquities and that it presents a wonderful field for the activity of the antiquarian. Should the excavations of the ancient sites be ever undertaken in real earnest, they would no doubt yield full information regarding the ancient history and political geography of the country, besides a mass of curiosities which might fill all the Museums of India and of Europe and leave a great deal to spare. Dr FÜHRER's geographical notes chiefly refer to the identification of a number of places in the itineraries of Fa-Hien and Hiuen Tsiang. Thus he identifies *Tushâran-Bihâr* in the Partâpgarh district with *Oyemukie* or *Hayamukha, Jagatpur* in the Râi Bareli district with *Oyuto, Newal* in the Unâo district with *Navadevakula.* Though it is necessary to wait for the appearance of his detailed report before it

is possible to decide on the merits of all these new proposals, it may be mentioned, that the identity of *Newal* and *Nadevakula* seems very probable. The names agree as well as the distance from Kanoj which Hiuen Tsiang mentions, and the number of the mounds found at Newal corresponds exactly to the number of temples and Stûpas which Hiuen Tsiang saw at Navadevakula. It is to be regretted that the Report says nothing of Dr Führer's epigraphic work. His impressions of inscriptions which have been made over to me show, that he has worked in this branch, too, zealously and with great success.

4. *Sanskrit at Lahore.* — The effect of Dr M. A. Stein's appointment to the Principalship of the Oriental College already makes itself felt. The new Principal has at once undertaken the reorganisation of the instruction in Sanskrit and has induced the Lahore University to sanction new standards for the examinations framed on the model of those of the Bombay University. This is an important step in the right direction. The next will be to secure the selection of qualified examiners with a due combination of the European and the native elements, to introduce good text books into the High Schools, the feeders of the Colleges, and to keep a watchful eye over the teaching in these institutions. Dr Stein has a splendid field before him and will with his energy and tact, no doubt acchieve the most satisfactory results. He has also at once turned his attention to the exploration of the native libraries at Lahore. I owe to his courtesy a printed rough catalogue of a large library, collected by order of Mahârâja Raṇjitsiṅgh for one of his Brahman officials, and now in the possession of the original owner's grandson, Paṇḍit Jvâlâdattaprasâda Gosvâmî. It contains more than 3,000 numbers and is particularly rich in MSS. of the Upanishads, of the Darśanas, especially Vedânta, of works on Dharma and ceremonies. But there are also valuable books on grammar, lexicography and other subjects. The owner has made the library, in a manner worthy of the highest praise and of imitation, a public institution. He allows it to be used daily from morning until evening, lends the more common works for

periods not exceeding two months and allows copies to be taken of the rarer ones. A trustworthy classified catalogue is being prepared under Dr STEIN's superintendence. Sanskritists will be able to obtain the rough catalogue by applying to Dr STEIN.

G. BÜHLER.

Berichtigung.

Auf S. 150, Z. 5 von unten statt: ‚dass er für die persischen und arabischen Ausdrücke die entsprechenden türkischen einsetzt' lese man: ‚dass er für jene persischen und arabischen Ausdrücke, welche im Türkischen nicht das Bürgerrecht erlangt haben, d. h. nicht allgemein verstanden werden, die entsprechenden türkischen einsetzt'.

FRIEDRICH MÜLLER.

Nachricht.

Vom Forschungsreisenden EDUARD GLASER wird uns mitgetheilt, dass es ihm auf seiner dritten Reise nach Arabien gelungen ist, die alte Hauptstadt der Sabäer Marîb zu erreichen und das alte Sabäerreich geographisch und archäologisch möglichst genau zu durchforschen, ein Unternehmen, das mit grossen Schwierigkeiten und Gefahren verbunden war. Nicht weniger als 840 Inschriften sind das Resultat dieser neuen dritten Reise GLASER's. In Marîb allein gelang es ihm, 389 Inschriften zu entdecken, darunter 100 grosse, welche geeignet sind, ein helles Streiflicht auf die Geschichte Süd-Arabiens zu werfen.

Zwei koptische Verkaufsurkunden.

Von

J. Krall.

II.

Schlimmer als dem ersten koptischen Papyrus Reinisch ist es dem zweiten ergangen; beim Aufrollen ist dieser in eine Reihe von grösseren und kleineren Stücken zerfallen, welche zum Theile an ganz falschen Stellen aufgeklebt sind. Am meisten hat der Anfang gelitten, doch lässt sich an der Hand von analogen Urkunden den einzelnen Fragmenten die richtige Stellung anweisen und der Text im wesentlichen reconstruiren.

Der Kopf der Urkunde mit der Datirung ist mit Ausnahme eines kleinen Fragments, auf welchem wir † ⲉⲛⲟⲛⲟⲙⲁⲧⲓ ⲧⲏⲥ ⲁⲅⲓⲁⲥ [ⲧⲣⲓⲁⲇⲟⲥ lesen, und eines anderen, welches nur

///ⲙ̅ ⲇ ⲓⲛⲇ/ ⲓⲉ

gibt, verloren gegangen. Der Papyrus ist sonach vom 4. Phamenôth (oder Pharmuti) einer fünfzehnten Indiction. In Bezug auf die Datirung gelten die oben ausgesprochenen Bemerkungen. Nach der Datirung musste die Angabe des Ortes, an dem die Urkunde ausgestellt wurde — etwa ⲉⲛ ⲙⲉⲙⲛⲱⲛⲓⲱⲛ ⲕⲁⲥⲧⲣⲟⲛ ⲛⲟⲙⲟⲩ ⲉⲣⲙⲱⲛⲑⲓⲧⲏⲥ ⲡⲟⲗⲉⲱⲥ wie in einem Londoner Papyrus — da später (Z. 6) darauf Bezug genommen wird.

† ⲁⲛⲟⲕ ⲥⲁⲣⲣⲁ ⲧϣⲉⲉⲣⲉ ⲙ̅ⲡⲙⲁⲕⲁⲣʃ ⲑⲉⲟⲫⲓⲗⲟⲥ [ⲉ ϩⲁ ϩⲱⲃ
ⲧⲉⲥⲙⲁⲩ ϯⲑⲏⲣⲉ ⲉⲣⲉ ⲫⲟⲓⲃⲁⲙⲙⲱⲛ̅ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙⲯⲁⲧⲏ ⲥⲩⲛⲉⲩⲇⲟⲕⲉⲓ ⲙⲛ̅ ⲧⲉϥⲥϩⲓⲙ
ⲛⲓⲙ ⲉϥⲥⲏϩ ⲉϯⲡⲣⲁⲥⲓⲥ ⲙ̅ⲡⲛⲥⲱⲥ ⲉⲩⲧⲣⲉ ⲟⲩϩⲩⲡⲟⲅⲣⲁⲫⲉⲩⲥ ϩⲩⲡⲟⲅⲣⲁⲫⲉ ϩⲁ ⲧⲉⲓⲡⲣⲁ
ⲛⲁⲓⲅⲩⲡⲧⲓⲁⲕⲟⲛ ⲛⲁⲧⲡⲁⲣⲁⲃⲁ ⲙ̅ⲙⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲧⲡⲁⲣⲁⲥⲁⲗⲉⲩⲉ ⲙ̅ⲙⲟⲥ ⲙⲁⲗⲗⲟⲛ [ⲉⲓⲥ
. . . . ⲉⲥⲧⲁϫⲣⲏⲩ ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲧⲁⲑⲏⲗⲉⲓ ⲙ̅ⲙⲟⲥ † ⲉⲛⲥϩⲁⲓ̈ ⲙ̅ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ ⲡϣⲏⲣⲉ
. . . . ⲁ]ⲛⲁⲛⲓⲁⲥ ⲡⲣⲙ̅ⲡ̅ⲉϯⲙⲉ ⲛ̅ⲟⲩⲱⲧ ⲛⲛⲟⲙⲟⲥ ⲛ̅ϯⲡⲟⲗⲓⲥ ⲛⲟⲩⲱⲧ
ⲉⲛⲥϩⲁⲓ ⲉⲛⲟⲩⲱ]ϣ : ⲁⲩⲱ[ⲉⲙ]ⲡⲓⲑⲉⲓ ⲭⲱⲣⲓⲥ ⲗⲁⲁⲩ ⲛⲕⲣⲟϥ ϩⲓ ϩⲟⲧⲉ ϩⲓ ϫⲓⲛϭⲟⲛⲥ
ϩⲓ ⲁⲡⲁⲧⲏ ϩⲓ ⲥⲩ]ⲛ̅ⲁⲣⲡⲁⲅⲏ ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲣⲁⲅⲣⲁⲫⲉ ⲉⲙⲛ̅ ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̅ⲁⲛⲁ[ⲛ]ⲕⲏ
ϣⲟⲟⲡ ⲛⲁⲛ̅ ⲁⲗⲗⲁ ⲛ̅ⲧⲁⲛⲉⲓ ϩⲛ ⲟⲩⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲥⲟⲣϫ ⲙⲛ̅ ⲟⲩϩⲏⲧ ⲉϥⲧⲃ̅ⲃⲏⲩ
ⲙⲛ̅ ⲟⲩⲗⲟⲅⲓⲥⲙⲟⲥ ⲛⲁⲧⲣ̅ϩⲏⲧ[ϥ] ⲉⲙⲡⲓⲑⲉ ϩⲙ ⲡⲣⲟϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ ⲛⲓⲙ ⲉⲛⲁⲛⲟⲩϥ̅
ⲙⲁⲗⲗⲟⲛ ⲉⲛⲱ̅ⲣ̅ⲕ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲡⲁⲛ̅ⲧⲟⲕⲣⲁⲧⲱⲣ ⲙⲛ̅ ⲡⲟⲩϫⲁⲓ ⲛ̅ⲛⲉⲛϫⲓⲥⲟⲟⲩⲉ
ⲛ̅ⲧ . . ⲕ . . . . ⲛⲏ ⲛⲣⲉϥ[ϣⲙ]ϣⲉⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲛ̅ⲣⲉϥⲣⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ̅ ⲉⲓϯⲛⲁⲕ
ⲉⲃⲟⲗ ϫⲓⲛ ⲙ[ⲡⲟ]ⲟⲩ ⲛϩⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲛ̅ⲥϩⲁⲓ ϫⲓⲛ̅ ⲧⲉⲛⲟⲩ ϣⲁ ⲟⲩⲟⲉⲓϣ
ⲛⲓⲙ ⲛ̅ϣⲁⲉⲛⲉϩ ⲉϥⲛⲏⲩ ⲙ̅ⲡⲛⲥⲱⲓ̈ ⲙⲡⲁⲣⲁϣⲟⲙⲛⲧ ϩⲙ ⲡⲏⲓ ⲧⲏⲣϥ̅
ⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲛⲁⲓ̈ ϩⲙ̅ ⲡⲕⲁⲥⲧⲣⲟⲛ̅ ⲛ̅ϫⲏⲙⲉ ⲡⲁⲓ ⲉⲧϣⲟⲟⲡ ϩⲓ ⲧⲉⲙⲉⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲡⲁⲓ ⲛ̅ⲧⲁϥⲉⲓ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲉϫⲱⲓ ϩⲁ ⲧⲧⲇⲓⲁⲧⲟⲭⲏ ⲙⲡⲙⲁⲕⲁⲣʃ ⲛ̅ⲉⲓⲱⲧ
ⲑⲉⲟⲫⲓⲗⲟⲥ ⲛ̅ⲧⲟϥ ϩⲱⲱϥ̅. ⲉⲁϥϫⲓⲧϥ̅ ϩⲁ ⲧⲧⲇⲓⲁⲧⲟⲭⲏ ⲛ̅ⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲛ̅ ⲛⲛⲉϥ
(sic)
ⲉⲓⲧⲉ ⲙⲡⲓ ϭⲉⲗⲁⲁⲩ ⲛⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲛ ϣⲱϫⲡ ⲛ̅ⲁⲓ ϩⲙ ⲡⲏⲓ ⲧⲏⲣϥ ⲉⲧⲙⲙⲁⲁⲩ
?
ⲛⲁⲧⲧⲁⲁⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲁⲕ ϩⲁ ϭⲉⲗⲁⲁⲩ ⲛⲇⲓⲁⲧⲟⲭⲏ ϩⲓ ⲉⲛⲟⲓⲁ ⲉⲓⲧⲉⲓ ⲉⲅⲅⲣⲁⲫⲱⲥ
ⲉⲓⲧⲉ ⲁⲅⲅⲣⲁⲫⲱⲥ ⲛ̅ⲧⲟϣ ⲙⲡⲏⲓ ⲧⲏⲣϥ̅ ⲉⲧⲉⲙⲙ̅ⲁⲁⲩ ⲛⲉ ⲛⲁⲓ ⲉϥⲕⲏ ⲉϩⲣⲁⲓ̈
ⲛ̅ⲧⲉⲓϩⲉ ⲡⲣⲟⲥ ⲛⲉϥⲧⲉⲕⲛⲏⲉⲓⲁ ⲛⲁⲣⲭⲁⲓⲟⲛ ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲉϥⲧⲟϣ ⲡⲣⲏⲥ
ⲡϩⲓⲣ ⲇⲏⲙⲟⲥⲓⲱⲛ̅ ⲡϩⲏⲧ ⲥⲩⲙⲉⲱⲛ̅ ⲧⲃⲛⲛⲉ ⲡⲉⲙ̅ⲛ̅ⲧ ⲟⲛ ⲥⲩⲙⲉⲱⲛ̅
ⲛ̅ⲧⲃⲛⲛⲉ ⲛⲉⲉⲓⲛⲃ̅ⲧ̅ ⲡⲙⲁⲛ̅ⲧⲱϭ ⲛ̅ⲑⲉⲕⲗⲁ ⲧⲣⲁϩ̅ⲧ̅ ⲛ̅ⲛⲉϥⲧⲟϣ ⲛⲉ ⲛⲁⲓ̈ ⲛ̅
ⲥⲁ ⲥⲁ ⲛⲓⲙ̅ ⲧⲧ[ⲓ]ⲙⲏ ⲧⲉ ⲧⲁⲓ ⲛ̅ⲧⲁⲥⲣ̅ⲁⲛⲁⲛ ⲁⲩⲱ ⲁⲛⲥⲩⲙⲫⲱⲛⲉⲓ ⲉⲣⲟⲥ ⲙⲛ̅
ⲛⲉⲛⲉⲣⲏⲩ ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲓ̈ ⲥⲛⲁⲩ ⲛ̅ϩⲟⲗⲟⲕ/ ⲛ̅ⲛⲟⲩⲃ ⲛ̅ⲟⲃⲣⲓⲍⲟⲛ ⲡⲣⲟⲥ ⲑⲉ ⲛ̅
ⲧⲧ
ⲧⲁ ⲛ̅ⲧⲓⲙⲓⲱⲱ ⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ ⲙⲛ̅ ⲁⲁⲣⲱⲛ̅ ⲕⲉⲗⲉⲩⲉ ⲙⲡⲉⲛⲱⲧ ⲙⲛ̅ ⲛⲛ̅

† Ich Sara, die Tochter des seligen Theophilos,
deren Mutter Tithere ist, und Phoibammon, der Sohn des Psate, welcher mit
(ihr) seiner Frau in Bezug auf Alles
einverstanden ist, was auf dieser Verkaufsurkunde geschrieben ist. Darnach
liess man einen Notar diese Verkaufsurkunde mitunterschreiben [mehr
in ägyptischer Sprache, auf dass sie unübertretbar und unversehrbar sei, viel-
. . . . † Wir schreiben dem Paulos, dem Sohne
/////////Manne derselben Stadt, im Gerichtsbezirke dieser selben Stadt.
Wir schreiben, wir wollen und wir sind einverstanden, ohne irgendwelche
Hinterlist, Furcht, Gewalt,
Täuschung, Beraubung und Ausflucht. Es ist keinerlei Zwang [Herzen
uns geworden, sondern wir sind vorgegangen mit festem Vertrauen und reinem
und unwiderruflichem Beschlusse. Wir sind einverstanden mit jedem guten
Vorsatze. [Herren,
Vielmehr schwören wir bei Gott dem Allmächtigen und dem Heile unserer
. . . . , welche Gott dienen und wohlgefällig sind.
Ich verkaufe
Dir von heute an und verschreibe von jetzt an bis zu jeder
Zeitdauer, welche nach mir kommen wird, mein Drittel vom ganzen Hause,
welches mir gehört, im Kastron T'eme, dieses, welches ist in Temenute,
welches mir zugekommen ist als Erbschaft meines seligen Vaters
Theophilos, welches er selbst erhalten hat als gerechtes Erbe von seinen
Vätern. Kein anderes Recht ist mir an jenem ganzen Hause geblieben, das ich
Dir nicht verkauft hätte, von irgend einer anderen Erbschaft und Aeusse-
rung her, sei es mit, sei es ohne Urkunde. Dies sind die Grenzen jenes Hauses,
welches gelegen ist
auf diese Weise gemäss den alten Enden. Dies sind ihre Grenzen: Im Süden
die öffentliche Strasse, im Norden Symeon von Tbene, im Westen wieder Symeon
von Tbene, im Osten die Bäckerei von Thekla der Wäscherin. Ihre Grenzen sind
dies nach jeglicher Seite. Der Preis, welcher uns gefallen hat, und über
welchen wir übereingekommen sind
untereinander, sind zwei Holokotin feinen Goldes, gemäss dem,
was die sehr geehrten Zacharias und Aaron befohlen haben dem . . . . und

27 ⲛⲟϭ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲉⲓϯ ⲛⲁⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲁⲙⲉⲣⲟⲥ ϩⲙ ⲡⲏⲓ ϣⲏⲙ ϫⲓⲛ̄
28 ⲙ̄ⲡⲕⲁϩ ϣⲁ ⲣⲁⲧⲏⲩ̄ ⲙⲛ̄ ⲡⲉϥⲭⲣⲏⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϩⲱⲥⲧⲉ ⲉⲣⲟⲕ
29 ⲛ̄ⲧⲟⲕ ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ ⲡⲉⲧϣⲱⲡ ⲁⲩⲱ ⲡⲛ̄ⲧⲁⲓϣⲣⲡ̄ⲉϩⲁⲓⲧϥ̄ ⲉⲕⲛⲁϩⲱⲛ ⲉϯ
30 ⲡⲣⲁⲥⲓⲥ ⲉⲧⲥⲏϩ ⲛ̄ⲅⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲛⲅⲣ̄ϫⲟⲉⲓⲥ ⲛ̄ⲅⲕⲩⲣⲓⲉⲩⲉⲥⲑⲁⲓ ⲙ̄
31 ⲡⲣⲁϣⲟⲙⲛ̄ⲧ ⲙⲡⲏⲓ ⲧⲏⲣϥ̄ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲁⲩ ⲙⲛ̄ ⲡⲁⲙⲉⲣⲟⲥ ϩⲙ ⲡⲏⲓ
32 ϣⲏⲙ ⲛⲅϫⲡⲟⲟⲩ ⲛⲁⲕ ⲛⲅⲇⲓⲟⲓⲕⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲛⲅⲕⲱⲧ ⲉϫⲱⲟⲩ
33 ⲛⲕⲇⲓⲟⲓⲕⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲛⲅⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲅⲫⲓⲗⲟⲕⲁⲗⲉⲓ ⲙ̄
34 ⲙⲟⲟⲩ ⲛⲅⲇⲱⲣⲓⲍⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲛⲅⲡⲁⲣⲁⲭⲱⲣⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲛⲅⲁⲗⲗⲁⲥⲥⲉ
35 ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲛⲅⲧⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲁⲛ̄ ⲛⲕⲁⲧⲁⲗⲗⲁⲅⲏ ⲁⲩⲱ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲉⲕⲟⲩⲁϣϥ̄ ⲛⲅⲁⲁϥ
36 ⲛⲁⲩ ⲡⲣⲟⲥ ⲑⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲥⲣ̄ⲁⲛⲁⲩ ⲛ̄ⲛⲉⲛ̄ϫⲓⲥⲟⲟⲩⲉ ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲧⲛⲏⲩ ⲙ̄ⲛ̄ⲛ̄
37 ⲥⲱⲕ ⲟⲙⲟⲓⲱⲥ ⲛ̄ⲥⲉⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲉⲣ̄ϫⲟⲉⲓⲥ ⲛ̄ⲥⲉⲭⲣⲱ̄ ⲙⲙⲟⲟⲩ
38 ⲛ̄ⲥⲉⲇⲓⲟⲓⲕⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲉⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲉⲫⲓⲗⲟⲕⲁ
39 ⲗⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲉⲇⲱⲣⲓⲍⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲉⲧⲁⲁⲩ ⲉⲡⲉϣⲕⲁⲁⲣ ⲛ̄ⲥⲉ
40 ⲧⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲁⲛⲧⲓⲕⲁⲧⲁⲗⲗⲁⲅⲏ ⲛ̄ⲥⲉⲣ̄ϫⲟⲉⲓⲥ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϩⲛ ⲙⲛ̄ⲧϫⲟⲉⲓⲥ ⲛⲓⲙ
41 ⲛ̄ⲥⲉⲇⲉⲥⲡⲟⲧⲓⲕⲟⲛ̄ ϫⲉ ⲉⲛⲉⲛ̄ⲉϣϭⲙϭⲟⲙ ⲉⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲣⲟⲕ ⲟⲩⲇⲉ ⲁⲛⲟⲕ
42 ⲟⲩⲇⲉ ϣⲏⲣⲉ ⲟⲩⲇⲉ ϣⲉⲉⲣⲉ ⲟⲩⲇⲉ ⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲟⲥ ⲟⲩⲇⲉ ϣⲛ̄ⲟⲩⲁ ⲟⲩⲇⲉ
43 ϣⲛ̄ⲥⲛⲁⲩ ⲟⲩⲇⲉ ϩⲁ ⲛⲉⲛ̄ⲉⲓⲱⲧ ⲟⲩⲇⲉ ϩⲁ ⲧⲙⲁⲁⲩ ⲟⲩⲇⲉ ϣⲏⲣⲉ ⲛϣⲏⲣⲉ

44 ⲟⲩⲇⲉ ⲛⲉⲛϫⲱϩ ⲟⲩⲇⲉ ⲛⲉⲛϫⲱϩ ⲛ̄ϫⲱϩ ⲟⲩⲇⲉ ϩⲁ ⲡⲛ̄ⲉⲓⲱⲧ ⲟⲩⲇⲉ ϩⲁ ⲧⲙ̄
45 ⲙⲁⲁⲩ ⲟⲩⲇⲉ ⲛⲉⲛϫⲱϩ ⲟⲩⲇⲉ ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲉϥⲇⲓⲁⲫⲉⲣⲓⲥⲑⲁⲓ ⲉⲣⲟⲕ̄

46 ⲕⲁⲧⲁ ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲥⲙⲟⲧ ⲏ̄ ⲡⲣⲟⲫⲁⲥⲓⲥ ⲟⲩⲇⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲕϣⲏⲣⲉ ⲙⲛ̄ ⲛϣⲏⲣⲉ
47 ⲛⲛⲉⲕϣⲏⲣⲉ ⲟⲩⲇⲉ ⲥⲟⲛ̄ ⲟⲩⲇⲉ ⲥⲱⲛⲉ ⲟⲩⲇⲉ ϣⲛ̄ⲟⲩⲁ ⲟⲩⲇⲉ ϣⲛ̄ⲥⲛⲁⲩ

48 ⲟⲩⲇⲉ ⲛⲉⲕϫⲱϩ ⲟⲩⲇⲉ ⲛⲉⲕϫⲱϩ ⲛ̄ϫⲱϩ ⲟⲩⲇⲉ ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲉϥⲇⲓⲁ
49 ⲫⲉⲣⲓⲥⲑⲁⲓ ⲉⲣⲟⲕ ⲕⲁⲧⲁ ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲥⲙⲟⲧ̄ ⲁⲡⲗⲱⲥ ϫⲉ ⲉⲛⲉⲛⲉϣϭⲙϭⲟⲙ
50 ⲛ̄ⲧⲛ̄ⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲟⲩⲇⲉ ⲕⲉ ⲟⲩⲁ ϩⲁⲣⲟⲛ̄ ⲕⲁⲧⲁ ⲗⲁⲁⲩ ⲛⲥⲙⲟⲧ̄ ⲟⲩⲇⲉ ⲗⲁⲁⲩ
51 ⲛ̄ⲕⲟⲓⲛⲏⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲟⲗⲓⲥ ⲏ̄ ⲛⲓⲡⲣⲁⲓⲧⲱⲣⲓⲟⲛ ⲟⲩⲇⲉ ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲃⲟⲏⲑⲓⲁ ⲛ̄
52 ⲛ̄ⲁⲣⲭⲟⲛⲧⲓⲕⲏ ⲟⲩⲇⲉ ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲧⲩⲡⲱⲥ ⲉϥϩⲁⲉⲟⲟⲩ ⲉⲧⲟⲩⲱϣⲧ ⲛⲁϥ
53 ⲟⲩⲇⲉ ⲗⲁⲁⲩ ⲛⲕⲟⲓⲛⲏⲥⲓⲥ ⲡⲉⲧⲛⲁⲟⲩⲱϣ: ⲇⲉ ⲉⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲣⲟⲕ
54 ⲕⲁ]ⲧⲁⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ ϣⲟⲣⲡ ⲙⲉⲛ ϫⲉ ⲉⲛⲉ ⲡⲉⲧⲙⲙⲁⲁⲩ ϯϩⲏⲩ ⲛ
55 ⲗⲁⲁⲩ ⲁⲗⲗⲁ ⲡϣⲟⲣⲡ̄ ⲛ̄ⲧⲩⲡⲱⲥ ⲉϥⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲉϥⲟ ⲛ̄ϣⲙ̄ⲙⲟ
56 ⲉⲡⲁⲛⲁϣ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲉⲧⲟⲩϣⲙ̄ϣⲉ ⲛⲁϥ ⲙⲛ̄ⲛ̄ⲥⲱⲥ ⲛ̄ϥϣⲱ

den angesehenen Männern. (Und) ferner verkaufe ich Dir meinen Antheil an dem
Boden bis zum Dache und alle seine Geräthe. So bist Du es [kleinen Hause vom
Paulos, welcher kauft, wie ich oben geschrieben habe, Du trittst dieser
Verkaufsurkunde bei, Du bemächtigst Dich und bist Herr und Gebieter
des dritten Theiles jenes ganzen Hauses und meines Antheils an dem kleinen
Hause, Du erwirbst sie Dir, Du verwaltest sie, Du baust in Ihnen,
Du verwaltest sie, Du bewirthschaftest sie, Du cultivirst sie,
Du verschenkest sie, Du trittst sie ab, Du tauschest sie
um, Du gibst sie uns in Tausch und jegliche Sache, welche Du willst, mache
damit, gemäss dem, was gefällt unseren Herren und diejenigen, welche nach
Dir kommen werden, mögen sich ebenfalls ihrer bemächtigen und Herren
sie verwalten, sie bewirthschaften, sie culti- [sein, sich ihrer bedienen,
viren, sie verschenken, sie in Pacht geben, sie
in Tausch geben, Herren derselben sein in jeglicher Hinsicht [weder wir
und Gewalt darüber haben. Denn es können nicht gegen Dich auftreten,
noch (ein) Sohn, noch (eine) Tochter, noch (ein) Erbe, noch ein Cousin ersten
oder zweiten Grades, weder von Seiten unseres Vaters, noch unserer Mutter,
weder Kindeskind, [Vaters, noch unserer
noch unsere näheren oder entfernteren Verwandten, weder von Seiten unseres
Mutter, weder unsere Verwandten, noch irgend ein Mensch, welcher zu uns
in Beziehung steht, [(und) die Kinder
auf irgend eine Weise oder Vorwand, weder gegen Dich (und) Deine Kinder
Deiner Kinder, noch (ein) Bruder, noch (eine) Schwester, noch ein Cousin
ersten oder zweiten Grades, [der zu Dir
noch Deine näheren und entfernteren Verwandten, noch irgend ein Mann,
in Beziehung steht auf irgend eine Weise. Kurz wir können nicht auftreten,
noch ein Anderer für uns auf irgend eine Weise oder irgend eine [stützung
Gemeinschaft von Seiten der Stadt oder des Praitorion oder irgend eine Unter-
von Seiten der Behörde, noch irgend ein berühmtes, verehrtes Dekret,
noch irgend eine Gemeinschaft. Demjenigen, der gegen Dich auftreten will,
zu irgend einer Zeit, möge dies nichts nützen,
sondern vor Allem sei er entfremdet
dem heiligen Schwure, welchem sie dienen. Hernach soll er unterstehen

57 πε ϩα πεϲκληмα αυω πκιηδυηωϲ ετϫι εϩουη επαηαϣ

58 ετουααв ετουϣмϣε ηαϥ мηηϲωϲ ηϥϯ εποлοгοϲ (sic)

59 мπροϲτιм/ ммαвταϫε ηϩοлοκ/ ηϲεαπαιτει ммοϥ

60 ϩη τεϥϩυποϲταϲιϲ ммιη ммοϥ мηηϲωϲ ηϥϩωη

61 ετϭοм ητειπραϲιϲ ηϫοειϲ ται ηταηϲмητε ετωρϫ

62 ηαη ϲορϫ ϲοηϫοειϲ ϲвεваιου ϩм мα ηιм ετηαεмφα

63 ηιϫε ммοϲ ηϩητϥ ηϲεοϣε ϩιτη αρχη ηιм ϩι εϫουϲια

64 ηιм εουητε τмητϫοειϲ ϩη ηηομοϲ αυω αηηααϲ

65 εвολ ϩι ηηομιηοϲ εϲϫηη εвολ †

66 † αηοη ϲαρα τϣεερε ηθεωφιλοϲ ερε πφεвαмωη πεϲϩαϊ ϲεηευδωгεϊ

67 ηммαϲ τηϲτεχε ετεπραϲιϲ мη πωρηωη мη προϲτεмωη ωϲ πρωη/

68 †] αηοη αвραϩαм ηϣηρε мπмαηαρϊοϲ ηα ραηοϲαυεϊτε ммοϊ αϊϲϩαϊ ϩαροου†

69 † αηοη ααρωη πϣηρε ηπмαηαρϊοϲ ηυρϊαηοϲ ϯω ммαρτεροϲ †

70 † αηοη πιϲραηλ πϣηρε мπмαηαρ^{ο}ϛ ϲυмεωη ϯο мητρε †

71 † αηοη ϯο мητρε

Der Rest der Unterschriften fehlt.

Z. 7 ff. ergänze ich mit Hilfe des Papyrus von Bulak Nr. 13: ειϲϩαι ειουωϣε αυω ειπιθε ηατλαυε ηηροϥ ϩι ϩοτε ϩι ϫιηϭοηϲ ϩι απατει ϩι ϲιηαρπαηη ϩι επιгραφη εмη λααυε ηαηαгηη ηη ηαι εϩραι αλλα ϩм παουωϣε ηϩητ ειϲϩαι u. s. w. Aehnliche Wendungen in anderen Bulaker Papyrus (S. в, ηα). Vgl. das bereits citirte Testament Abrahams, des Bischofs von Hermonthis: Z. 6 ομολογω εχων και πεπεισμενος διχα (χωριϲ) παντος δολου (λααυ ηηροϥ) και φοβου (ϩι ϩοτε) και βιας (ϩι ϫιηϭοηϲ) και απατης και (7) αναγκης τινος και πασης νομιμου παραγραφης και συναρπαγης και μηχανης παντοιας u. s. w. Ebenso geben die bekannten Pariser Papyrus viele analoge Wendungen.

Z. 12. Die Lesung ηυ[οι]η[ουмε]ηη ist nur paläographisch zulässig. Für gewöhnlich finden wir die Zusätze ηρροου ηαιεταмαϩτε εϫм ηηαϩ τηρϥ ϩιτм πουεϩϲαϩηε мπηουτε ππαητοηρατωρ oder ηρρωου ммαι πχϲ.

dem Vorwurfe und der Gefahr von wegen des heiligen
Schwurs, dem sie dienen. Hernach soll er geben
als Bussgeld sechs und dreissig Holokotin, man möge es abverlangen
von seiner eigenen Habe. Hernach soll er beitreten
der Rechtsgiltigkeit dieser Verkaufsurkunde, welche wir festgestellt haben zur Sicherheit
für Dich. Sie ist fest, giltig, gesichert an jedem Orte, an dem man sie
vorweisen wird, man möge sie vor jeglicher Autorität und Behörde
vorlesen, welcher die Herrschaft in den Gerichtsbezirken zusteht. Wir haben sie
deponirt bei dem Notar, sie ist vollendet. †

† Ich Sara, die Tochter des Theophilos, der Phebammon, ihr Mann zustimmt, wir sind einverstanden mit diesem Verkaufe, dem Schwure und der Busse wie vorstehend. geschrieben †

† Ich Abraham, der Sohn des seligen Karakos habe, aufgefordert, für sie

† Ich Aaron, der Sohn des seligen Kyriakos bin Zeuge †

† Ich Israël, der Sohn des seligen Symeon bin Zeuge †

† Ich bin Zeuge.

Die Lesung ⲡⲣⲟⲥ ⲛⲉϥⲧⲉⲕⲛⲉⲓⲁ ⲛⲁⲣⲭⲁⲓⲟⲛ (Z. 21) steht fest. Es liegt uns hier allem Anscheine nach dasselbe Wort vor, welches in einer Stelle des Bulaker Papyrus Nr. 1 erscheint, welche von dem ersten Herausgeber: ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲓ ⲛⲉϥ ⲧⲉⲡⲩⲁ ⲉⲩⲕⲱⲧⲉ ⲙⲡⲉϥ ⲥⲁ ⲉⲛ ⲧⲉⲧⲣⲁⲅⲱⲛⲟⲛ (a. a. O. S. ⲑ), von Ciasca: ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲓ ⲛ̄ⲛⲉϥⲧⲉⲡⲛⲁ ⲉⲩⲕⲱⲧⲉ ⲙⲡⲉϥⲧⲟⲟⲩ ⲥⲁ ⲉⲛ ⲧⲉⲧⲣⲁⲅⲱⲛⲟⲛ gelesen wird (a. a. O. S. ⲋ). Unser Papyrus zeigt, dass die Bemerkung Ciasca's: evidentemente per ⲛⲉϥⲧⲏⲛⲉ nicht das Richtige getroffen hat. Allem Anscheine nach haben wir es mit einem verstümmelten griechischen Worte zu thun (γειτνια??).

Zur Z. 23. Aus den von Zoega mitgetheilten sahidischen Fragmenten kennen wir ein ⲙⲁⲛⲧⲱⲥ, pistrina (S. 559, N. 51, vgl. 563, N. 109).

Was ⲛⲉⲕⲱⲧ Z. 26 bedeutet, bleibt zweifelhaft. Wir finden dieses Wort in ganz derselben Verbindung im Papyrus Nr. 1 bei Ciasca

(a. a. O. S. κ). Wie in unserem Papyrus ein πεκωτ neben den angesehenen Männern (ⲛⲛⲟϭ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ) genannt wird, so wird hier am Schlusse der Reihe der angesehenen Männer ein ⲡⲓⲥⲧⲏⲑⲓⲟⲥ ⲛ̄ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ⲡⲉⲕⲱⲧ genannt. Ciasca übersetzt es durch ,muratore' (a. a. O. S. 8). In dem römischen Papyrus Nr. 1 (S. κ, Z. 15) ist ϫⲓ ⲧⲡⲏϣⲉ ⲛⲧⲉϥⲧⲓⲙⲏ nicht ,cioè la metà del suo valore', sondern ,Nimm (sc. auf Dich) die Hälfte seiner Kosten' zu übersetzen. Der Bau ward eben auf gemeinsame Kosten beider Brüder ausgeführt. Was die vorhergehenden Zeichen bedeuten, lässt sich ohne Facsimile nicht sagen.

Wegen ⲉϥⲇⲓⲁⲫⲉⲣⲓⲥⲑⲁⲓ ⲉⲣⲟⲕ und ⲉϥⲇⲓⲁⲫⲉⲣⲓⲥⲑⲁⲓ ⲉⲣⲟⲛ Z. 45 und 48, vgl. *Aegypt. Zeitschr.* 1884, S. 149 A, 6 und das Testament des Bischofs Abraham, Z. 40: ου κατα (41) πατερα ου κατα μητερα ουκ αδελφων ουκ αδελφιδιων ου συγγενων ουκ ανεψιων ουκ αλλου οιο̅ δηποτε (42) ανθρωπινο̆ προσωπου μη δυνομενων (sic) πωποτε καιρω η χρονω επελευσασθαι σοι η τοις σοις κληρονομοις (43) η διαδοχοις η διακατοχοις η αλλω τινι σοι διαφεροντι u. s. w.

Zu der Verwünschungsformel Z. 56 ff. vgl. das Testament des Bischofs Abraham Z. 52 πρωτοτυπως ενοχον εσεσθαι τω θειω και φρικοδεστερω ορκω και τω της επιορκειας επηρτημενω (53) κινδυνω τε και εγκληματι.

Z. 59. Zu der Schreibung ⲙⲁⲃⲧⲁϫⲉ vgl. den koptischen Papyrus Erzherzog Rainer Nr. 30, welcher: ⲁⲛⲟⲕ ϫⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲩ ⲉⲓϫϩⲁⲓ und ⲁⲃϫⲱⲃⲧ gibt.

Z. 60. Wegen ϩⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ vgl. das Testament Abrahams, Z. 16: βουλομαι και κελευω . . . . (17) σε . . . . . (18) ϋπεσϊεναι εις την καταλειφθησομενην ϋπ εμου παντοιαν μετριαν ϋποστασιν και κληρονομειν und speciell Z. 54 ογκιας . . . απαιτουμενας εκ της του επιφυομενο̅ και επαγοντος υποστασεως.

Z. 63 ff. Vgl. das Testament des Bischofs Abraham, Z. 66: ασφαλειαν κυριαν ουσαν και βεβαιαν απανταχου προφερομενην και αναγινωσκομενην επι πασης (67) αρχης και εξουσιας και δυναμεως εννομων u. s. w.

Kritische Beiträge zur südarabischen Epigraphik.

Von

D. H. Müller.

(Schluss.)

XXI (= G C 3).

0,57 M. lang; 0,62 M. hoch.

[illegible] 1

[illegible] 2

[illegible] 3

[illegible] 4

[illegible] 5

Z. 1. Beachtenswerth ist diese Inschrift durch den neuen, bisher unbekannten Namen des minäischen Königs Iljafa' Waḳah. Das folgende ושעבם | מען möchte ich lieber ‚und sein Stamm Ma'în' (nicht *and of his tribe Ma'în*) übersetzen.

Z. 3. Die Wiedergabe von נוית durch *poll-tax* halte ich für unzulässig. Das arab. جِزْيَة als *terminus technicus* für eine bestimmte, den Juden und Christen auferlegte Kopfsteuer, darf hier nicht verglichen werden. Die Wurzel נוי ist schon *Sabäische Denkmäler,* S. 17, nachgewiesen und = התֿב ‚belohnen' erklärt worden. Der Ausdruck וכונת | דֿת | נויתן ist demnach gleich וכונת | דֿת | מתֿבתן (Hal. 51, 7).

Sehr interessant ist die Form אצנע = أَصْنَع in der elativen Bedeutung. Die أَفْعَل-Form ist als Nomen proprium und als Beiname in den Inschriften nicht selten, als Elativum kommt sie hier zum ersten Male vor, wobei noch zu beachten ist, dass sie in ihrer prädicativen Stellung genau wie im Nordarabischen trotz des vorhergehenden determinirten Femininums (גויתן) unverändert bleibt.

Z. 4. Die Lesung Φ◇[⊟] wird vom Abklatsch nicht bestätigt, wo sicher ∘, nicht Φ steht. Zu רכבן vergleicht der Herausgeber مَرْكَبٌ ,Haus, Wohnung', ich möchte es lieber mit רכבם, Obne, Z. 5: בנמו | רכבם | אד | שקרם, zusammenstellen, das *ZDMG.* xxxvii, 396 ff. erklärt worden ist.

XXII (= G C 4).

0,16 M. hoch; 0,19 M. breit.

𐩰𐩣𐩬𐩩𐩿𐩠𐩬𐩣𐩬𐩿𐩰𐩪 1

𐩥𐩧𐩿𐩨𐩤𐩴𐩣𐩹𐩿𐩶 2

𐩡𐩧𐩨𐩣𐩿𐩨𐩬𐩿𐩰𐩪𐩿𐩡 3

𐩥𐩰𐩣𐩬𐩿𐩭𐩤 4

Z. 1. Das dunkle הנמן findet sich im Stat. constr. G C 18, 1, 2: הנמה | אולאר, ferner Hal. 386, 1: י | הנמה | [י]שק. Das dunkle Wort kommt auch in den Euting'schen Inschriften aus el ʿÖla vor, i, 2: כון | דׄקני | כל | הנמהם | ועו | עזין | דׄעתׄתר und vii, 2: מראת | ור | כל | הנמהם.

Z. 3. Für 𐩡𐩧𐩨𐩣 möchte Herr Derenbourg 𐩬𐩧𐩨𐩣 lesen und damit מנהמתם | ונרבם (= منهمة وجروبا) vergleichen. Obwohl der Abklatsch ein deutliches 𐩡 (= ל) hat, so wäre eine Verschreibung immerhin möglich; es ist jedoch zu beachten, dass נרבם bis jetzt nur in Inschriften sabäischen Dialectes nachgewiesen worden ist,[1] während in Denkmälern minäischen Dialectes אבנם als das gebräuchliche Wort für Steine erscheint.

Die Lesung בן | אשרם für בן | אס | ל, wie Copie und Abklatsch deutlich haben, ist allenfalls zu verwerfen.

[1] Vgl. *Sabäische Denkmäler,* S. 92 und Derenbourg, *Études sur l'épigr.*, Nr 13, 2.

XXIII (= G C 18).

Stammt aus as-Saudâ, 0.88 M. breit; 0,26 hoch.

[South Arabian script] 1

[South Arabian script] 2

[South Arabian script] 3

[South Arabian script] 4

[South Arabian script] 5

[South Arabian script] 6

// 7

[South Arabian script] 8

---

[1] Copie [South Arabian script]. Das [South Arabian script] ist freilich nicht ganz sicher; es sind aber gewiss drei senkrechte Striche zu erkennen, die kaum einen anderen Buchstaben darstellen können. — [2] Copie [South Arabian script]. — [3] Copie [South Arabian script] für [South Arabian script]. — [4] Copie [South Arabian script]. — [5] Copie [South Arabian script]. — [6] Vielleicht ist [South Arabian script] zu lesen. — [7] Fehlt in der Copie. — [8] Copie [South Arabian script].

Ich muss mich darauf beschränken, hier einen besseren Text dieser schwierigen Inschrift mitzutheilen und daran einige wenige Bemerkungen zu knüpfen.

Z. 1 steht ganz deutlich בארבע, und es heisst wahrscheinlich בארבע | וסבע ‚am vierten und siebenten‘ (Tage der Woche?).[1] Damit stimmt das folgende וסאר | ימהן ‚und die übrigen Tage‘, wenn man ימהן für einen Plural von יום ansehen will, wie hebr. ימים.[2] Die ganze Phrase וסאר | ימהן | ד̄ל | ננו | כם | בצלותן erinnert an ii, 6: יומם | תרד | ד̄ת | תאנ̄ת | עת̄תר | וסאראי | ד̄ננו | כסם | בצלתן. Daraus ergibt sich, dass ד̄ל neben ד̄ als Relativpronomen gebraucht werden kann. Es ist eine Verstärkung von ד̄ wie ذلك von ذا. Das Wörtchen ד̄ל scheint allerdings besonders bei Datirungen vorzukommen und beliebt zu sein, so Hal. 3 = Fr. 3 ד̄לת̄לת̄ת | וסבע; Inschrift von Ḥiṣn Ghurâb: ד̄לארבעי; OM. 31, 5: ד̄לתסעת | וסת̄י | מאתם und Derenbourg, *Études,* Nr. 13, 8: ד̄לת̄ני | ות̄מניי | וח̄מס | מאתם, wo aber das ל dativisch aufgefasst werden kann. Daneben kommt auch ד̄ vor: ד̄חמסת ות̄מניי (Langer 7, 6).

Der Sinn von dem öfter wiederkehrenden ננו | כם | בצלותן bleibt dunkel und bietet den Vermuthungen weiten Spielraum. Dass צלות ein bautechnischer Ausdruck sei, wurde schon *Sabäische Denkmäler,* S. 88, wahrscheinlich gemacht. Dies wird durch die Euting'schen Inschriften bestätigt, wo צלותן neben צחפתן vorkommt. Was ננו betrifft, so scheint dasselbe in den Inschriften verschiedene Bedeutungen zu haben. Für unsere Stelle könnte man arab. نجا ii ‚retten, befreien‘ vergleichen,[3] eine Bedeutung, die jedoch Hal. 520, 20 und 521, 1: ואטבנוסם | אסר | ננו | צלותן und in יומנת | ננו | ד̄ן | מחרן (oben xx), wenig zu passen scheint.

---

[1] Die Verbindung בארבעי | וסבע wäre auch gegen den syntactischen Gebrauch der Numeralia, wo die Einer den Zehnern stets vorangehen.

[2] Vgl. *Sabäische Denkmäler,* S. 61.

[3] Dafür würde eine parallele Stelle sprechen בן | ד̄אטר | כם | בט̄לתן (Hal. 386, 2), wo אטר = اطر ‚schützen‘ für ננו stünde, wenn [illegible] nicht für [illegible] verschrieben ist. Vgl. Langer 18, 2: סטר | בצלות. Allerdings ist ט̄לתן (W. ظلل) von צלותן (W. صلو) zu trennen. An einer andern Stelle (*ZDMG.* xxxvii, 344, Note 1) habe ich ד̄ננו | ד̄ן | סטרן (Hal. 465) ‚welche gesetzt haben diese Inschrift‘ wiedergegeben.

Zu הנמה, vgl. oben zu xxi, 1.

Zu אולאר (= أُوْلَى) mit Schreibung des א prolongationis, ist vielleicht auf דסלאם (Hal. 152, 5) und דחדאר (255, 4) zu verweisen.

Z. 2. ומסתיה | עוד erinnert an מסקיתם | וון | עוד (Hal. 210, 3), wo nur die Wurzel סקי statt סתי angewendet wird.

Zu דוהב | דרבע, vgl. Prid. vii, 2: עסי | ורבע; Hal. 403, 4: וכון | פרע | רבע und Hal. 363, 3. Das Wort ist wohl ein Synonym von עסי und והב ‚stiften, spenden'.

אחרבן, wie überhaupt die Wurzel חרב, kommt hier zum ersten Male vor.

Z. 3. חדית scheint mir = arab. حذاء und حِذْوَة ‚gegenüber' zu bedeuten. Ausser Z. 4 und 5 ist noch Hal. 199, 6: בחדית | צחף zu vergleichen.

ואחלימאי. Ueber das angesetzte אי ist schon oben zu iii, 6 gesprochen worden. Das nach Ablösung des Affixes bleibende אחלים kann nur Plural von חלי sein. Die Form אחלי kommt in den Inschriften dieser Sammlung öfters, und auch Hal. 188, 2, 196, 13 und 353, 7 vor, jedoch durchwegs in dunklem Zusammenhange.

טבנה | מען ist schon oben, iii, 5, nachgewiesen worden und kommt auch in unserer Inschrift, Z. 5: שימהי | וטבנה | מען | ושרך | מלכן vor. Die Wurzel טבן ist in den Inschriften nicht selten und sind die hieher gehörigen Phrasen in *ZDMG.* xxxvii, S. 7 und 8 zusammengestellt worden. Ich kann aber jetzt nicht mit gleicher Sicherheit die Zusammengehörigkeit der Wurzeln טיב und טבן behaupten, obgleich auch וטבהי in unserer Inschrift, Z. 1, dafür zu sprechen scheint.[1] Was den Sinn des Wortes betrifft, so möchte ich unter Vergleichung von arab. طبن ‚die Verständigen, die Räthe' übersetzen. Die angeführte Stelle würde also lauten: ‚Die Vorgesetzten (Patrone) und Räthe von Ma'în und die Genossen (*شُرَّاكى) des Königs.' Neben שימהי ist טבנה unzweifelhaft Plural, also etwa = طُبّان. Daneben findet sich noch eine andere Form, Hal. 520, 20 und 521, 1: ואטבנוסם | אסר | ננו | צלות | ביתה | עתתר, das ich mit allem Vorbehalte zu übersetzen wage: ‚Und

---

[1] Vgl. auch טובי העיר im Spätheбräischen ‚die Angesehensten, Aeltesten der Stadt'.

ihre Räthe,[1] die Krieger, welche errichtet haben(?) das צלות des 'Aṯtar-Tempels.'

Z. 5. שרך und das folgende ארי sind ἁπὰξ λεγόμενα. Ueber letzteres eine Vermuthung auszusprechen, wäre mehr als verwegen.

Z. 8. Dass חֿתב durch Assimilition aus סתב entstanden sei, ist schon oben zu III, 6 bemerkt worden.

XXIV (= GC 22).

Fragment aus Ma'în. 0,10 M. hoch; 0,20 M. breit.

[South Arabian inscription] 1
[South Arabian inscription] 2
[South Arabian inscription] 3

Z. 1. Auf dem Abklatsch steht [South Arabian script]. Es scheint, dass der Steinmetz sich geirrt und den mittleren Strich des [South Arabian script] nach oben und unten verlängert hat, keinesfalls ist [South Arabian script] zu lesen.

Z. 2. Zu dem Stammnamen גזין ist bei Ibn Doraid, 152, جزى بن معوية zu vergleichen.

XXV (= GC 26 = Hal. 512).

Inschrift aus as-Saudâ, 0,90 M. lang; 0,22 hoch.

[South Arabian inscription] 1
[South Arabian inscription] 2
[South Arabian inscription] 3
[South Arabian inscription] 4
[South Arabian inscription] 5

---

[1] Gleich *أطبانهم, wobei das û des Nominativs zu beachten ist.
[2] Copie [South Arabian script].
[3] Copie [South Arabian script].
[4] Copie [South Arabian script].
[5] Copie [South Arabian script].
[6] Copie [South Arabian script].
[7] Copie [South Arabian script].

Der Herausgeber hat diese Inschrift abgedruckt ohne eine erklärende Bemerkung hinzu zu fügen. In der That ist dieselbe so dunkel und schwierig, dass nicht einmal annähernd der Sinn bestimmt werden kann. Auch die einzelnen Phrasen und Wörter entziehen sich vorläufig dem Verständnisse. Die Bemerkungen, die ich hier gebe, sind nur Streiflichter, welche manches Wort und manche Wendung erhellen sollen, ohne dieselben zu erklären.

Z. 1. סכר | או | בתע | ות̄מנם | מרם. Vergleicht man סטרם | כברם | פאו | צ̄ערם (Os. 35, 6), ד̄כרם | פאו | אנת̄ים | צחחם | [ד̄ב]חם (*ZDMG.* xxx, 673) und בהאם | או | וצ̄אם (Hal. 152, 2), so darf man aus der fehlenden Mimation schliessen, dass wir hier zwei Verba haben, etwa بَتَعَ او سَكَرَ oder بُتِعَ أو سُكِرَ.[1] Das vorangehende ת̄מנם kann nicht Zahlwort für 8 sein, weil letzteres ת̄מנים (Hal. 51, 19) lautet. Man darf vielleicht מירן | ת̄מן (Os. 1, 8), מירם beziehungsweise מרם (Hal. 343, 1, 4) und jedenfalls ת̄מנן in unserer Inschrift, Z. 5, heranziehen; für den Sinn des Wortes und der Stelle ist jedoch wenig zu gewinnen. Auch das folgende ות̄מרם (= وثماره) ‚und seine Früchte' trägt nicht viel zur Aufhellung von ת̄מנם bei.

Z. 2. רצ̄ום | ומד̄ח̄ר könnte man übersetzen: ‚und ein Schatz von Gnade', was aber recht abstract klingt und kaum zulässig ist.[2] Das auf ד̄בחן folgende ות̄ן ist nicht Pronomen demonstrativum, sondern ein dunkles Wort von der dunklen Wurzel وذن, von der in den arabischen Lexicis توذّن ‚vertauschen' angeführt wird. Dieselbe Wurzel ist auch in ות̄נם, dem letzten Worte der Inschrift, zu erkennen.

עט̄מני ist der minäische Dual von עט̄ם (Z. 3). Vgl. *ZDMG.* xxxvii, 330.

Z. 3. Anfang ist zu übersetzen: ‚Von dem [South Arabian characters] bis zum רצפן Ein עט̄ם und vier ח̄שף', also eine Art bauliche Bestimmung, ähnlich wie שקרן | עד | אשרם | בן etc. Aus der Etymologie sind die Bedeutungen dieser beiden Wörter kaum zu erschliessen. Arab. عَظْم ‚Knochen' passt eben so wenig wie عِظَمٌ ‚Grösse', ח̄שף könnte man schon eher mit خَسُوف, pl. خُسُف ‚Felsbrunnen' vergleichen, womit das folgende

[1] Freilich musste dann nach *ZDMG.* xxx, 120 ff. die Mimation in ת̄מנם fehlen.

[2] רצ̄ום bezeichnet vielleicht eine Münze wie רצ̄ים, OM. 21, 5.

מהן ‚Wasser‘ übereinzustimmen scheint; ich neige aber zur Anschauung, dass עטם und חשף Massbezeichnungen seien.

Z. 4. כר | ביתן | וכ | בעל | דידבח | פק | כלסם | וכל | מרחרן heisst: ‚Dem Herrn des Hauses (Tempels) und dem Herrn, der Opfer darbringt über (פק = فَوْقَ?) sie alle und den ganzen . . . . . .‘

Z. 5. Das erste Wort ist Participium der IV. Form von der sonst unbekannten Wurzel ṅ̇ПНЋ (כסע). Das Weitere ist vorderhand zu übersetzen: ‚Seinen Herrn, der es opfert und ihnen (כסם) zurücklässt das תמן als ein ודן.‘[1] Beachtenswerth ist דידבח | וסאר, Imperfectum mit folgendem Perfectum, wie oben XX, 4 (G C 36): ישחלם | וסנבא.

XXVI (= G C 28).

Ein Stein aus Barakîsch. 0,28 M. hoch; 0,22 M. breit.

)X8o|◊8X
1ЧЧ|◊)Y?
⋈?H|ПħH
[2]o

Ganz richtig hat der Herausgeber תתק arab. اتّثق gleichgesetzt. Dagegen ist die Vermuthung, dass מראב zu ergänzen und arab. مذاب zu vergleichen sei, mehr als unwahrscheinlich. Der Ortsname مذاب wird in den Inschriften stets מדב ohne א geschrieben. Auch die Annahme, dass ..דיר die übliche Fluchformel beginne, ist unzulässig. Es scheint nämlich die Inschrift rechts und links ziemlich vollständig zu sein und höchstens hie und da eines oder höchstens zwei Zeichen zu fehlen.[3] Da nun das ע in der vierten Zeile die Inschrift abschliesst (der Schluss der Zeile ist unbeschädigt und unbeschrieben), so kann die vorausgesetzte Formel nicht gestanden haben. Die Inschrift kann also nur heissen: ‚[und] er vertraute dem ʿAṯtar Juhariq die Palmenpflanzung des דאב | דירע‘.

[1] Nach dieser Phrase könnte man geneigt sein, arab. ثَمَنٌ ‚Preis‘ zu vergleichen. Die Phrase würde besagen, dass er den Preis als Austausch (وزن) für den Gegenstand zurückgelassen habe.

[2] Vgl. יהרק [|] עתתר und דאב [|] נחל oder דאב [| נחלן.

[3] Fehlt in der Copie.

XVII (= G C 30).

Grabstein aus Harim. 0,33 M. hoch; 0,16 M. breit.

Die Abbildung steht unter Nummer 21, während die unter Nummer 30 angebrachte zu 21 gehört. Der Stein enthält nur den Namen [illegible], von dem Herr Derenbourg ohne Noth sagt: ‚a proper name which might well be foreign.‘ Das Nordarabische kennt ضَتَّع und ضَوْتَع als Namen eines kleinen Thierchens oder nach Andern eines Vogels.

XXVIII (= G C 33).

Fragment aus as-Saudâ. 0,21 M. hoch; 0,25 M. breit.

[illegible] 1

[illegible] 2

[illegible] 3

[illegible] 4

[illegible] 5

[illegible] 6

[illegible] 7

[illegible] 8

Z. 1. Die Ergänzung והרן am Ende ist kaum mit den Spuren des letzten Zeichens auf dem Abklatsche in Einklang zu bringen. קנצן ist sonst nicht nachgewiesen.

Z. 4. Die Lesung [עָי]מן, die der Herausgeber vorschlägt, ist wohl möglich.

Z. 6. Zu ו[ש]כאי, vgl. oben zu III, 6.

Z. 7. Das כ von נכרח ist vollkommen sicher, das נ wahrscheinlich, die Ergänzung אלש[רח also ausgeschlossen.

---

[1] Fehlt in der Copie.

[2] Copie [illegible].

[3] Copie [illegible].

XXIX (= GC 34).

Fragment aus Ma'în. 0,17 M. hoch; 0,15 M. breit.

Ψ̇) ⊟1ħ

ΠΥΦ | Φ ħ

[1]Ψ◊⊟ | ħ1////

Z. 2. Herr Derenbourg ergänzt richtig וכנסו, dagegen ist die Ergänzung [והב]אום wenig wahrscheinlich, weil sowohl והבאום als אום selbst nur in Inschriften sabäischen Dialectes vorkommen.

Z. 3. Die Lesung [ש]לא ist sehr wohl möglich, am Ende der Zeile ist jedoch das Ψ noch deutlich zu erkennen. Man darf also keinesfalls [Φ]◊⊟ lesen. Die Wurzel צפח ist freilich weder im Sabäischen noch im Arabischen nachzuweisen.

XXX.

Die Inschrift GC 37 besteht aus einem kleinen Marmorfragment aus dem Gauf, welches die Buchstaben ⊲)◊XΦ trägt. Ein Abklatsch liegt mir davon nicht vor. Herr Derenbourg bemerkt: ‚I derive from the root وقر, and I imagine that this word express honour respect.' Warum der Herausgeber hiebei nicht lieber an das so häufige עצם | ותקרם ‚Holz und Gebälk' denkt, weiss ich nicht.

Ich schliesse hiemit die ‚Kritischen Beiträge'. Der Text der Inschriften ist, wie ich glaube, jetzt ziemlich genau wiedergegeben. Manche Ausdrücke und Wendungen sind definitiv erklärt worden. Bei vielen dunklen Punkten habe ich mich auf unsichere Vermuthungen beschränkt, bei anderen unmögliche Erklärungen zurückgewiesen, ohne dafür Positives bieten zu können. Angesichts so grosser Schwierigkeiten, wie sie diese Inschriften-Fragmente bieten, muss ich mich mit diesen geringen Resultaten begnügen und von der Veröffentlichung der zahlreichen Inschriften, die derselbe Forschungsreisende aus dem Jemen mitbringt, weitere Aufschlüsse erwarten.

[1] Copie ||◊⊟.

Beiträge zur armenischen Dialectologie.

Von

Dr. Johann Hanusz.

(Fortsetzung.)

š.

2) Poln.-armen. *š* = cl. *š*.

a) Im Anlaute: *šad* viel, *շատ (šat); šah շահ,* Nutzen, Percent; *šaχ* Koth, *շաղ (šaλ); šen* dick, tüchtig, *շէն (šên); šun* Hund, *շուն (šûn); šukh շուք,* Schatten; *šabìγ* Hemd, *շապիկ (šapik); šakhar շաքար,* Zucker; *šałàg* Schulter, *շալակ (šalak); šapàth* Woche, *շաբաթ (šabath); šapthałùn* Pfirsiche, *շափալուտ (šaphalût); šidàg* gerade, nach. *շիտակ (šitak); šnahagà* Dank, *շնորհակալ (šnorhakal); šušùkat* flüstern (?), vgl. *շշուկ (ššûk); šinełù* bauen, *շինել (šinel); šokhełù* schwitzen, *շողիլ (šoλil); šareçnełù* zusammenlegen, vgl. *շարել (šarel).*

b) Im Inlaute: *ašχàrkh* Welt, *աշխարհ (ašχarh); ašùnkh* Herbst, *աշուն (ašûn); gašì* Haut, *կաշի (kaši); gošìk* Schuh, *կօշիկ (kôšik); hrištàg* Engel, *հրեշտակ (hreštak); išχàn իշխան,* kühn; *kъšèr* Nacht, *գիշեր (gišer); mъštàχ* Pelz, vulg. *մուշտակ (mûštak); nišàn* Zeichen, *նշան (nšan); phošì փոշի,* Staub; *tašt* Feld, *դաշտ (dašt); pušt* Blase, *բուշտ (bûšt); gušt* Körperseite, *կուշտ (kûšt); abrъšùm* Seide, *ապրիշում (aprišûm); ašχadełù* sich beschäftigen, *աշխատել (ašχatel); bašχełù* schenken, *բաշխել (bašχel); baštełù* ehren, *պաշտել (paštel); dašełù* hauen, *տաշել (tašel); išełù* nennen, *յիշել (jišel); išχełù* sich erkühnen, *իշխել (išχel); khašełù* ziehen, *քաշել (khašel); khъšełù* treiben, *քշել (khšel).*

c) Im Auslaute: *eš* Esel; *էշ (êš); anùš* Geschmack, *անոյշ (anojš); bašχъš* Geschenk, *բաշխիշ (bašχiš); Nuš* (ein Spitzname), vgl. *նուշ (nûš)* Mandel.

Dem cl. *ž* entspricht das poln.-armen. *š* im Worte *vadùš* mager, vgl. *վատուժ (vatûž)*. Ein Product der Assimilation scheint *š* zu sein in *meštèγ* Mitte aus *meč* + *ďeγ*, *մէջ* + *տեղի (mêdž* + *teλi)*, und vielleicht in *χъšmedànkh* Gewissen, vulg. *խրճմտանք (χrč-mtankh)*.

2) Der Laut *š* erscheint sonst in mehreren modernen Lehnwörtern, wie: türk. *šurvà* Suppe, und *Šъrbùška* (ein Spitzname), *čišvъr* (?) Brunnen, *došàk* Federbett, *dušmàn* Feind, *kaškhà* gebe Gott! *χajìš* Geldriemen, *jemìš* Obst, *koš* Kamin; — rumän. *podìš* Fläche, *samakìš* Käse; poln.-ruthen. *šafà* Schrank, *škołà* Schule, *štukà* Kunst, *šynkà* Schinken, *jaščirkà* Eidechse, *kiškà* Wurst, *košèł* Korb, *miščàn* Stadtbürger, *muraškà* Ameise, *puškà* (Büchse) Flinte; *rešetà* Sieb, *višnà* Weichsel, *zmorškà* Runzel; — Namen verschiedenen Ursprungs, wie: *Šymon, Šunda, Agopša, Křyštof, Mošoro, Roška, Romaškan, Mufisz, Negrusz, Maramorosz, Akuńàš, Čeremùš.*

χ.

1) Poln.-armen. *χ* = cl. *խ (χ)*.

a) Im Anlaute: *χač* Kreuz, *խաչ (χaç̌)*; *χev* dumm, *խեւ (χeu)*; *χełkh* Verstand, *խելք (χelkh)*; *χod* Heu, *խոտ (χot)*; *χoz խոզ*, Schwein; *χuł խուլ*, taub; *χъmèr* Teig, *խմոր (χmor)*; *χaγàv* ruhig, *խաղաղ (χaλaλ)*; *χaχràn* Vorzimmer, *խաղարան (χaλaran)*; *χonàr* mild, *խոնարհ (χonarh)*; *χontikhàr* Kaiser, vulg. *խունկքար*, Ajd. ii, 180, Anm.; *Chosrowaj Խոսրով (χosrov)*; *χostovanànkh* Beichte, *խոստովան (χostovan)*; *χъndzъr* Apfel, *խնձոր (χncor)*; *χъnamuthìn* Freien, *խնամութիւն (χnamûthiun)*; *χъràd* Rath, *խրատ (χrat)*; *χъrùgn* tief, vgl. *խոր (χor)*; *χъšmedànkh* Gewissen, vulg. *խրճմտանք (χrč-mtankh)*; *χaγałù* spielen, *խաղալ (χaλal)*; *χapełù* betrügen, *խաբել (χabel)*; *χarnełù* mischen, *խառնել (χar̄nel)*; *χorvełù* braten, *խորովել (χorovel)*; *χosełù* krähen, *խօսել (χôsel)*; *χъdzbełù* säumen, *խծպել (χcpel)*; *χъχtъvełù* ertrinken, *խեղդիլ (χeλdil)*; *χъmełù* trinken, *խմել (χmel)*; *χъndałù* sich freuen, *խնդալ (χndal)*; *χъndrełù* bitten; *խնդրել (χndrel)*; *χъnthełù* liebkosen, vgl. vulg. *խենթ (χenth)* Čax.

b) Im Inlaute: *ašχadełù* sich beschäftigen, *աշխատել (ašχatel)*; *ašχàrkh* Welt, *աշխարհ (ašχarh)*; *bašχełù բաշխել*, schenken; *ç̌uχà* Tuch, *չուխայ (ç̌ûχaj)*; *daχtàg* Brett, *տախտակ (taχtak)*; *dzъχełù* räuchern (mit

Weihrauch), ծխիլ *(cχil)*; *gaχelù* hängen, կախել *(kaχel)*; *išχàn* իշխան, kühn; *kъlχavòr* Haupt-, գլխաւոր *(glχavor)*; *očχàr* Schaf, ոչխար *(očχar)*; *phaχčelù* fliehen, փախչիլ *(phaχčil)*; *sandùχt* Leiter, սանդուխք *(sandûχkh)*; *vaχnàg* Furcht, vgl. վախ *(vaχ)*. Das Wort *sъχtъr* hat in der classischen Sprache խ im Anlaute: խստոր *(χstor)*, jedoch neuarmen. սխտոր *(sχtor)*.

c) im Auslaute: *muχ* մուխ, Rauch; *soχ* Zwiebel, սոխ *(soχ)*; *ganùχ* früh, կանուխ *(kanûχ)*; *kolòχ* Kopf, գլուխ *(glûχ)*; *uràχ* ուրախ, froh.

2) Poln.-armen. χ = cl. ղ *(λ*, neuarmen. *γ)*: *χortelù* verbessern, vgl. ուղորդ *(ûλord)*, ուղղորդ *(ûλλord)* gerade; *χъrgelù* schicken, ուղարկել *(ûλarkel)*, ebenso nach. խորթել *(χorthel)*, խրկել *(χrkel)*; manchmal im Auslaute: *dašèχ* Span, տաշեղ *(tašeλ)*, *šaχ* Koth, շաղ *(šaλ)*; *dzidzàχ* Gelächter, ծիծաղ *(cicaλ)*; *džaranòχ* Arzt, ճար առնող *(čar aȓnoλ)*; besonders aber im Inlaute vor tonlosen Consonanten, wie *aχčìg* Magd, աղջիկ *(aλdžik)*; *aχkàd* arm, աղքատ *(aλkhat)*; *aχpàr* Bruder, եղբայր *(eλbajr)*; *χъχtъvelù* ertrinken, խեղդիլ *(χeλdil)*; *kaχkъgelù* aufräumen, vgl. քաղ հանել *(khaλ hanel)*; *thuχth* Buch, Papier, թուղթ *(thûλth)*; *kaχcàdz* hungrig, քաղցած *(khaλçac)*; *aròχč* gesund, առողջ *(aȓoλdž)*; manchmal sogar vor tönenden: *χaχràn* Vorzimmer, խաղարան *(χaλaran)*; *pъχg* Rettig, բողկ *(boλk)*, wohl unter dem Einflusse des tonlosen χ, *p* der vorhergehenden Silbe.

Das poln.-armen. χ entspricht dem cl. հ *(h)* in den Namen *Szachin*, *Schachinszach* (Barącz, *Rys* 91, 105), vgl. շահէն *(šahên)*, շահանշահ *(šahanšah)*, pers. *šâhânšâh*. Das Wort *oχtъ* sieben, entspricht dem cl. եւթն *(euthn)*.

Dem cl. ք *(kh)* entspricht χ in *χristonà* Christ, Katholik, vgl. քրիստոնեայ *(khristoneaj)*. Ausnahmsweise scheint χ das cl. *g* zu vertreten in *džiràχ* Kerze, *džiraχkàl* Leuchter, vgl. ճրագ *(črag)*, ճրագակալ *(čragakal)*, vielleicht unter dem Einflusse des Türkischen; vgl. pers. *čirâγ*. Das Wort *uχ* (wo) ist wohl aus ուր *(ûr)* unter dem Einflusse des *vъr deχ*, որ տեղի *(or teλi)* entstanden, vgl. nach. ուտեխ *(û-teχ)*.

3) Der Laut χ kommt oft in den späteren Entlehnungen vor, besonders aus dem Türkischen, wie z. B. *χaz* Gans, *χalb* falsch, *χol* Arm, Bein, *χadìr* listig, *χaftàn* Kaftan, *χajìš* Geldriemen, *χamdžì* Peitsche, *χaraχčì* Räuber, *χodžà* reich, *χonàχ* Gast, *χoròz* Hahn, *χъjàr*

Gurke, *χazùγ* Pfahl, *Charyb* (ein Name); — *baχčà* Garten, *łoχùm* Zwieback, *raχì* Branntwein, *thaχthъnełù* rauben; *artmàχ* Doppelsack, *bjeχ* Schnurbart, *burčàχ* Erbsen, *čardàχ* Dachboden, *çubùχ* Ruthe, *dałàχ* Stock, *łałèχ* Sacktuch, *odžàχ* Herd; dann *daχ* Dach, *łancùχ* (Lehnzug) Kette, *pančoχà* (Bundschuh) Strumpf, u. dgl. durch das Polnische und Ruthenische. Es ist hier zu bemerken, dass *χ* in diesen Fällen meistens dem türkischen *k* entspricht. Hieher gehören auch die Namen: *Iłàχ* ein Pole, und *Ołàχ* ein Rumäne.

h.

1) Poln.-armen. *h* = cl. *h*.

a) Im Anlaute: *hac* Brot, Getreide, *հաց (hac̣); Haj հայ*, ein Armenier; *har* Vater, *հայր (hajr); hars* Braut, *հարսն (harsn); hast հաստ*, dick; *hav* Huhn, *հաւ (hau); hin հին*, alt; *hing հինգ*, fünf; *hov հով*, Kühle; *hum հում*, roh; *hut* feucht, *հիւթ (hiuth); hund* Same, *հունտ (hûnt); habàrd* stolz, *հպարտ (hpart); hajlì* Spiegel, *հայելի (hajeli); hałàv հալաւ*, Rock; *hamàr համար*, für; *harûr* Hundert, *հարիւր (hariur); hasъràk հասարակ*, Mitte; *haugìd* Ei, nach. *հավկիթ (havkith); havàd* Glaube, *հաւատ (hauat); hazàr հազար*, Tausend; *hedźèł* Heer, *հեծեալ (heceal); hedevàk* zu Fuss, *հետեւակ (heteuak); herù* weit, *հեռոյ (heṙoj); herùs* voriges Jahr, *հերու (herù); hivànd* krank, *հիւանդ (hiuand); hokì* Seele, *հոգի (hogi); hopàr* Onkel, *հօր եղբայր (hôr eλbajr)*; agul. *հէրբար (hêrbar)* Patkan. 42; *hrištàg* Engel, *հրեշտակ (hreštak)*; — *hačełù* bellen, *հաչել (hadžel); hałełù հալել*, schmelzen; *hanełù հանել*, hinaustragen; *hazełù* husten, *հազալ (hazal); hevałù հեւալ*, athmen; *hinełù* spinnen, *հինուլ (hinûl); hodałù* stinken, *հոտիլ (hotil); hokałù* besorgen, *հոգալ; hramełù* bitten, *հրամայել (hramajel); husełù* flechten, *հիւսել (hiusel); haknevełù* sich ankleiden, *ագանիլ (aganil); hambrełù* zählen, *համարել (hamarel); hampirełù* dulden, ertragen, *համբերել (hamberel); handъbełù* begegnen, *հանդիպիլ (handipil); hankčełù* ausruhen, *հանգչիլ (hangçil); haskъnałù* verstehen, *հասկանալ (haskanal); hasъnnełù* reif werden, *հասանել (hasanel); haunełù* gefallen, *հաւանիլ (hauanil); hedznełù* ein Pferd besteigen, *հեծանիլ (hecanil)*. Ein erweichtes *h* haben wir in *hjèukh* Athem, pl. *heukhèr*, *հեւք (heukh)*.

b) Im In- und Auslaute: *bahelù* bergen, erhalten, պահել *(pahel)*; *kahelù* կահել, schlagen; *kahanà* Priester, քահանայ *(khahanaj)*; (*šnahagà* Dank, շնորհակալ *(šnorhakal)*; *Ohanowicz*, vgl. Յովհաննէս *(Jovhannês)*; *Sahagiewicz*, vgl. Սահակ *(Sahak)* Isaak; *ah* ահ, Furcht; *ahrelì* furchtbar, vgl. ահաւոր *(ahavor)*; *mah* մահ, Tod; *šah* շահ, Nutzen, Percent.

2) Poln.-armen. *h* = cl. յ *(j)*, besonders im Anlaute mancher Wörter, wie *hargìkh* Hochachtung, vgl. յարգ *(jarg)*; *havidàn* ewig, յաւիտեան *(jauitean)*, *Hagòp* Յակոբ *(Jakob)*, *Hovannes* Յովհաննէս *(Jovhannês)*; *Hunanian* Յոյն *(jojn)* Grieche; *hujs* Hoffnung, յոյս *(jojs)*; *Horajenc*, vgl. յօրայ *(jôraj)* neben հօրու *(hôrû)*; *himbìg, hindì* jetzt, vgl. vulg. յիմայ *(jimaj)* neben հիմայ *(himaj)*, Ajd., ii, 112, 128. Man sieht also, dass auch in der classischen Sprache *h* mit *j* wechselt; vgl. noch հետ *(het)* Spur, յետ *(jet)* hinter, poln.-armen. *hjèt* mit.

Manchmal verschwindet der anlautende Hauch gänzlich, vgl. *Agopsowicz* mit *Hagòp*; *Owanes, Ohanowicz* mit *Howannes*; in anderen Fällen wiederum erscheint er im Anlaute vor Vocalen, vgl. *harpelù* sich besaufen, արբել *(arbel)*; *hargevъr* rechtschaffen, արգաւոր *(argavor)* neben յարգ *(jarg)* = *hargìkh* (vgl. oben), *Hoktembèr* October, neben *Hunvàr* Januar, *Hunìs* Juli, *Hulìs* Juli.

Sonst entspricht manchmal *h* dem cl. ղ *(λ)* = neuarmen. *γ*, z. B. *Hugàs* Ղուկաս *(λûkas)*; *ohùng* Fingernagel, եղունգն *(eλûngn)*; *ohormъlì* barmherzig, ողորմելի *(oλormeli)*.

Das Wort *łuh* Floh, pl. *łuvjèr*, steht dem cl. լու *(lû)*, gen. լուոյ *(lûoj)* gegenüber.

3) Zu den späteren Entlehnungen, in welchen ein *h* vorkommt, gehören: türk. *ham* auch, *hekiàt* Erzählung, *hèrgis* nie, *Hadziewicz*, vgl. türk. *hadžъ* Pilger nach Mekka; *Džuhùt* Jude, pl. *Džъvtńèr*, vgl. oben *łuh*, pl. *łuvjèr*; *sałhàn* eine Art von ausgekochtem Fleisch, *sъhàt* Uhr, Stunde; — ruthen. *harbùz* Kürbis (aus dem Türk.), *hrib* Pilz, *hrabynà* weisse Buche, *hrub* Ofen, *hucùł* ein Huzule, *husàk* Gänserich, *huselnicà* Raupe; *nahł* plötzlich, *puhàč* Uhu, *pidłohà* Fussboden, *płuh* Pflug, und andere.

II. Mediae *v, z, ž, γ, j* entsprechen meistens den gleichen Lauten der classischen Sprache, mit Ausnahme des gutturalen Spiranten *γ*, welcher das cl. ղ *(λ)* vertritt. Der Laut *v* entspricht in gewissen Fällen auch dem cl. ւ *(u)* und ու *(û)*; der Spirant *j* entwickelt sich oft nach Labialen aus der Erweichung derselben. Sonst kommen alle diese Laute auch in den zahlreichen neueren Lehnwörtern vor.

v.

1) Poln.-armen. *v* = cl. վ *(v)*.

a) Im Anlaute: *vaγ* morgen, վաղ *(vaλ)*; *var* das Untere, վայր *(vajr)*; *viz* վիզ, Hals; *vadùš* mager, վատուժ *(vatûž)*; *vaγùç* alt, վաղուց *(vaλûç)*; *vareɫù* treiben, վարել *(varel)*; *vartabjèd*, վարդապետ *(vardapet)*; *Wartan*, *vartenìkh* Rose, Վարդան, վարդենիք *(vardenikh)*; *Wasilowicz*, vgl. Վասիլ *(Vasil)*; *vastàg* Gewinn, վաստակ *(vastak)*; *vath-sùn* sechzig, վաթսուն; *Wercziresk*i, vgl. վերջ *(verdž)*; *vernaɫù* springen, վերանալ *(veranal)*; *vestìt* berühmt, վէստ *(vêst)*; *vəgà* Zeuge, վկայ *(vkaj)*; *vidžàrkh* Lohn, վճար *(včar)*; mit Erweichung des *v* zu *vj*: *vjèc* sechs, վեց *(veç)*; *vjèr* der obere, վեր *(ver)*, aber *vərà* über, վերայ *(veraj)*.

b) Im In- und Auslaute nach *o* (vor Vocalen): *koveɫù* loben, գովել *(govel)*; *žoγovùrt* Parochie, ժողովուրդ *(žoλovûrd)*; *Owanes, Hovannes*, Յովհաննէս *(Jovhannês)*; *dzov* Meer, gen. *dzovèn*, ծով *(cov)*, gen. ծովու *(covû)*; *gov* Kuh, կով *(kov)*; *khov* Seite, vulg. քով *(khov)* Ajd. II, 129. Instr. sing. *martòv*, մարդով *(mardov)*, pl. *martikhəçmòv*, vgl. մարդովք *(mardovkh)*; ebenso *panòv* (durch ein Ding), pl. *paneròv*; *žamòv*, pl. *žameròv*; *irmòv* (durch ihn), *inčòv* (durch was), *tarajòv* (mit diesem), *megòv* (mit einem), *irjekòv* (mit dreien), *paròv* gut (adverb.), *χəɫkhòv* verständig, u. dgl. Analogiebildungen.

2) Poln.-armen. *v* = cl. ւ *(u)* nach *a, e, i* im Inlaute vor Vocalen und im Auslaute, z. B. *çav* Schmerz, ցաւ *(çau)*; *hav* Huhn, հաւ *(hau)*; *nav* Schiff, նաւ *(nau)*; *haɫàv* Rock, հալաւ *(halau)*; *gədàv* Leinwand, կտաւ *(ktau)*; *thathàv* Regen, vulg. թաթաւ *(thathau)*; *Awedyk*, աւետիք *(auetikh)*; *avedràn* Evangelium, աւետարան *(auetaran)*; *aveɫì* mehr, աւելի *(aueli)*; *avereɫù* vernichten, աւերել *(auerel)*; *avuleɫù* auskehren, աւլել *(auilel)*; *çaveɫù* schmerzen, ցաւել *(çauel)*; *havìg* Hühnchen,

հաւիկ *(hauik); aγavɜrelù* führen, ուղևորել *(ûλeuorel); ciavɜ̀r* zu Pferde, ձիաւոր *(dziauor); thakavɔ̀r* König, թագաւոր *(thagauor); kɜɫχavɔ̀r* Haupt, գլխաւոր *(glχauor); havàd* Glaube, հաւատ *(hauat); haviďàn* ewig, յաւիտեան *(jauitean); kavazàn* Stock, Stiel, գաւազան *(gauazan); savàn* Leintuch, սաւան *(sauan); zavàg* Nachkommenschaft, զաւակ *(zauak);* — *derjèv* Blatt, pl. *derevńèr,* տերև *(tereu),* gen. տերևոյ *(tereuoj); thet̀ev* leicht, թեթև *(thetheu); śev* schwarz, սեաւ *(seau); parìev* zum Heil! բարեաւ *(bareau); hedevàk* zu Fuss, հետևակ *(heteuak); hevalù* athmen, հևալ *(heual);* — *gɜrìv* Zank, կռիւ *(kr̀iu); hivànd* gesund, հիւանդ *(hiuand);* erweichtes *v:* pl. *havjèr* Hühner, *navjèr* Schiffe, aber genit. *haverèn, naverèn;* ebenso *avjèɫ* Besen, pl. *aveɫńèr,* աւել *(auel); arjevjèɫkh* Sonnenaufgang, արևելք *(areuelkh).*

3) Poln.-armen. *v* = cl. ու *(û)* vor *a, e, i* inlautend nach Consonanten, z. B. *astvàdz* Gott, աստուած *(astûac); gɜçvàckh* Anfang, կցուած *(kçûac); śinvàckh* Bau, շինուած *(śinûac); pɜrnvàckh* Gehalt, ebenso nach. պռնվածք *(pr̀nvackh); inčvàn* bis zu, ebenso nach. ինչվան *(inčvan); badvelì* gnädig, պատուելի *(patûeli); çɜçvelù* sich zeigen, ցցուել *(ççûel);* ebenso *džigvelù* sich beugen, *gaχvelù* hangen, *iśvelù* heissen, *kaγvelù* sich versammeln, *kɜrvelù* sich unterschreiben, *sorvelù* lernen; *erdzevelù* träumen, *haknevelù* sich ankleiden, *χɜχtɜvelù* ertrinken, *karkɜvelù* heiraten, *ɫɜvaçvelù* sich waschen, *zartɜvelù* erwecken; — *gu-tvì* es scheint, vgl. թուիլ *(thûil); àlvɜ* wiederum, vulg. այլուի *(ajlûi)* Ajd. ii, 128. — Erweichtes *v* zu *vj* haben wir in *aγvjès* Fuchs, vgl. աղուէս *(aλûês).*

In diesem Falle entwickelt sich manchmal vor *v* ein ɜ oder *u,* z. B. *ɫɜvaçkh* Wäsche, լուացք *(lûaçkh); χɜndrɜvàckh* Bitte, խնդրուած *(χndrûac); hambrɜvàckh* Zahl; *ćuvàn* Schnur, Strick, չուան *(čûan); ɫuvjèr* pl. zu *ɫuh* (Floh), vgl. լու *(lû),* gen. լուոյ *(lûoj).*

4) Poln.-armen. *v* erscheint oft im Inlaute vor *o* (resp. ɜ), besonders in den einsilbigen Wörtern; wenn sie mehrsilbig werden, verschwindet oft der anlautende labiale Spirant, z. B. *vov* wer, ո *(o); vɜd* Fuss, pl. *odveńèr,* ոտն *(otn); vɜr* das Hintere, gen. dat. *orùn,* ոռ *(or̀);* aber *vɜr* welcher, pl. *vɜrɔ̀nkh,* որ *(or); vorp* Waise, pl. *vɜrpjèr,* որբ *(orb); vɜγɜč* lebendig, ողջ *(oλdž).* Im Inlaute hört man *vɜ* für *o* in *ćvɜr* trocken, *kvɜγ* Dieb, und *gvɜk* glatt, vgl. Vocalism. *o)* 5).

In *χaγàv* ruhig, *χaγavuthìn* Ruhe, entspricht *v* dem cl. ղ *(λ)*, neuarmen. *γ;* dieser Fall ist ganz vereinzelt. — Selten sind auch solche Fälle, wie *aγvenìkh* Taube, vgl. աղաւնի *(aλauni)*, vulg. աղվընի *(aγvъni)*, und *odveńèr*, pl. zu *vъd* (Fuss), vgl. ոտն *(otn)*, gen. ոտին *(otin)*.

5) Zuletzt erscheint der Laut *v* auch in den späteren Entlehnungen, wie türk. *davàr* Vieh, *dalavùr* Teller, *čišvъr* (?) Brunnen, *džuvt* Paar, *kavàt* Kelch, *ńevъcàd* schnelles Ross, *pazevènk* falsch, *šurvà* Suppe (neben *Šъrbuška)*; — rumän. *bernъvàkh* Hosen, *kokovejka* Eule, *sveklà* Rübe, *pъrъv* Bach; — poln.-ruthen. *vał* Wall, *verbà* Weide, *večerà* Abendmahl, *vinòk* Kranz, *višnà* Weichsel, *vjènut* welken, *čerevìk* Schuh, *dževoronkà* Lerche, *kovadłà* Amboss, *kravèc* Schneider, *livàk* links, *łavicà* Bank, *młynìvka* Mühlwasser, *morkvà* Möhre, *połovìk* Habicht, *phivà* Bier, *sołovìj* Nachtigall; — die Namen: *Mołdòv* Moldau, *Moskòv* Russland, *Iłòv* Lemberg, *Žàbjev* Żabie (ein Dorf) und andere. Das Wort *Džuhùt* Jude, hat im pl. *Džъvtńèr*, vgl. auch *džъvtnàk* (adverb.) jüdisch.

z.

1) Poln.-armen. *z* = cl. *z*.

a) Im Anlaute: *z-* Praefix des Accusativ, *zadìk* Ostern, զատիկ *(zatik)*; *zarnelù* schlagen, զարկանել *(zaȓkanel)*; *zartъvelù* aufwachen, vgl. զարթնուլ *(zarthnûl)*; *zavàg* Kind, զաւակ *(zauak)*; *zor* sehr, զօր *(zôr)* Kraft; *zurùçkh* Gespräch, զրոյց *(zrojç)*.

b) Im Inlaute: *azad* frei, ազատ *(azat)*; *bizdìg* klein, nach. պզտիկ *(pztik)*; *kazàn* wildes Thier, գազան *(gazan)*; *kavazàn* Stock, Stiel, գաւազան *(gauazan)*; *hazàr* հազար, Tausend; *łizù* Zunge, Sprache, լեզու *(lezû)*; *hazełù*, հազալ *(hazal)* husten; *łъzełù* lecken, լիզել *(lizel)*; *uzełù* wollen, յուզել *(jûzel)*; *mezì* uns, մեզ *(mez)*; *cezì* euch, ձեզ *(dzez)*; *khezì* dir, քեզ *(khez)*.

c) Im Auslaute: *jez* Ochs, եզն *(ezn)*; *thez* schnell, vulg. թեզ *(thez)*; *viz* վիզ, Hals; *χoz* խոզ, Schwein; *kharòz* քարոզ, Predigt; *maz* մազ, Haar; *guz* buckelig, կուզ *(kûz)*; *ongùz* Haselnuss, ընկոյզ *(ъnkojz)*.

Erweichtes *ź* haben wir manchmal vor *e* in der anlautenden Silbe, z. B. *źen* Schade, pl. *zeńèr*, զեան *(zean)*, vgl. auch *zenełù*

schaden; pl. *χoźèr* Schweine, *maźèr* Haare, *vъźèr* Hälse u. dgl., jedoch Gen. Dativ. *χozerèn*, *mazerùn* u. s. w.

Poln.-arm. *z* entsteht aus *dz* in den Namen: *Zadurowicz*, vgl. *Dzadur (Barącz,* Rys 166) für *Astvadzadùr* (Gott gegeben) und *Zerygiewicz*, vgl. *dzerìg* Greis, *ծերիկ (cerik)*. Sonst vertritt es manchmal tonloses *s*, vgl. oben *s*. 1. b).

2) Der Laut *z* kommt auch in den neueren Lehnwörtern vor, wie z. B. türk. *zangù* Steigbügel, *azbàr* Hof, *bazàr* Markt, *kozłùkh* Augengläser, *pazevènk* falsch, *harbùz* Kürbiss, *χaz* Gaz, *χorbz* Hahn, die Namen: *Azbejowicz, Izarowicz* (?); — rumän. *zgrъčìt* geizig; *zid* Mauer, *pъzìt* sorgen, *kakabùz* Käfer (?); — poln.-ruthen. *zmorškà* Runzel, *berezà* Birke, *Kabzàn* ein Armenier, *sełezinkà* Milz, *moźdźìr* Mörser; — dann der Name *Ъrzì* ein Ruthene und andere.

ž.

Poln.-arm. *ž* = cl. *ž*, z. B. *žam* Kirche, *ժամ (žam)*; *žamanàg* Zeit, *ժամանակ (žamanak)*, *nižùmъs* damals, vgl. nach. *ժում (žûm)*; *žangarì* blau, *ժանգառ (žangaṙ)*; *žoγovùrt* Parochie, *ժողովուրդ (žoλovûrd)*; *žažajełù* strafen, vgl. vulg. *ժաժ (žaž)* Erdbeben? — *pažnełù* trennen, *բաժանել (bažanel)*; *tižàr* schwierig, *դժար (d-žar)*; *thažà* frisch, *թաժայ (thažaj)*; *už* Kraft, *ոյժ (ojž)*, *užłì* kräftig; *až-è* werth ist, vgl. *արժել (aržel)*; *gaž* Flachsbündel, *կարժ (karž)*; *badìž* Strafe, *պատիժ (patiž)*.

In *žangàg* (Glocke) entsteht *ž* wohl durch die Angleichung an das Wort *žam* (Kirche), vgl. *զանգակ (zangak)*. Ebensò in *bužanełù* (nähren) ist vielleicht der Einfluss des ruthenischen Lehnwortes *bužènъ* (geräuchertes Fleisch) zu sehen, vgl. *բուծանել (bûcanel)* nähren.

Die neueren Lehnwörter, in welchen ein *ž* vorkommt, sind nicht so zahlreich. Wir nennen hier: *žyłà* (slav.) Ader, *žet* (ruthen.) ernten, *ženticà* Käsemilch (rumän.-ruthen.-poln.), *bužèn* aus dem ruthenischen *budžène* statt * *vudžène* (vgl. poln. *wędzone*) geräuchertes Fleisch; *bož-anełù* (*bož,* slav.) verzeihen; die Namen: *Žàbjev* (Dorf *Žabie*), *Vìžnica* (eine Stadt in der Bukowina).

γ.

Poln.-arm. γ = cl. ղ *(λ),* neuarm. *γ,* kommt nie im Anlaute vor. Im Inlaute ist es am deutlichsten zwischen den Vocalen sowie vor tönenden Consonanten, z. B. *ayèkh* Wurst, *աղի (aλi),* nach. *աղեք (ayekh); ayòtkh* Gebet, *աղօթք (aλôthkh); čayàçkh* Mühle, *ջրաղաց (džraλaç); dvyà* jung, *տղայ (tλaj); goyvmìndr* Ziegel, *կղմինտր (kλmintr); gayìn* Nuss, *կաղին (kaλin); khayàkh* Stadt, *քաղաք (khaλakh); leyì* bitter, *լեղի (leλi); nvstoyagàn* wohnend, *նստողական (nstoλakan); oyùy* Gehirn, *ուղեղ (ûλeλ); teyìn* gelb, *դեղին (deλin); vayùç* alterthümlich, *վաղուց (vaλûç); vvyvč* lebendig, *ողջ (oλdž); ačoyelù* helfen, *աջողել (adžoλel); ayavvrelù* führen, *ուղեւորել (ûλeuorel); dzidzayelù* lachen, *ծիծաղիլ (cicaλil); χayalù* spielen, *խաղալ (χaλal); kayelù* sammeln, *քաղել (khaλel); thayelù* begraben, *թաղել (thaλel); thoyelù* lassen, *թողուլ (thoλûl);* — *aynalù* mahlen, *աղալ (aλal); ayvjès* Fuchs, *աղուէս (aλûês); ayvenìkh* Taube, *աղաւնի (aλauni); Baydasar,* Բաղտասար *(Baλtasar); kayràn* Schüssel, *քաղրան (khaλran); kayvelù* sich versammeln, *քաղիլ (khaλil); koynalù* stehlen, *գողանալ (goλanal); mjeyr* Honig, Meth, *մեղր (meλr); steydzelù* erschaffen, *ստեղծանել (steλcanel); byvndz* Kupfer, *պղինձ (pλindz).* In diesem Falle wechselt es manchmal mit *h,* z. B. *χahalù* spielen, neben *χayalù;* vgl. auch *Hugàs* Ղուկաս, Lukas. Schwerer lässt es sich hören vor den tonlosen Consonanten, z. B. *khayçr* süss, *քաղցր (khaλçr), mjeykh* Sünde, vgl. *մեղ (meλ);* in diesem Falle wird es gewöhnlich zu *χ,* z. B. *aχkàd* arm, neben *aykàd, աղքատ (aλkhat); aχpàr* Bruder, neben *aypàr, եղբայր (eλbajr)* und andere, vgl. unter *χ.* 2).

Im Auslaute ist der tönende Spirant *γ* ziemlich deutlich hörbar vor den anlautenden Vocalen und Mediae, vor den Tenues wird er gewöhnlich zu *χ.* Er kommt z. B. in folgenden Wörtern vor: *ay* Salz, *աղ (aλ); bay* kalt, *պաղ (paλ); gay* hinkend, *կաղ (kaλ); may* Sieb, *մաղ (maλ); vay* morgen, *վաղ (vaλ); dey* Stätte, Platz, *տեղի (teλi); dźey* Stroh, *ծեղ (ceλ); jey* Unflath, *իւղ (iuλ); key* Dorf, *գիւղ (giuλ); ley* Schwimmen, *լիւղ (liuλ); gagùy* weich, *կակուղ (kakûλ); oyùy* Gehirn, *ուղեղ (ûλeλ); astvy* Stern, *աստղ (astλ); oy* Ohrgehäng, *օղ*

(ôλ); goγ Rippe, *կող (koλ); koγ* Dieb, *գող (goλ);* participia praes. act. auf *-oγ,* wie: *ephòγ* der Kochende, Koch, *եփող (ephoλ); garòγ* der Schöpfer, *կարող (karoλ); sorvòγ* der Schüler, *ъngeròγ* Helfer; *hampiròγ* geduldig, *համբերող (hamberoλ)* und andere. Auch hier wechselt *γ* mit *h,* vgl. *deγ* Platz, pl. *dehrànkh* Bett.

Vereinzelt entspricht das poln.-arm. *γ* dem cl. *h* und *k,* vgl. *muγ* Maus, *մուկն (mûkn).*

Seltener kommt *γ* in späteren Entlehnungen vor, wie *joγràn* Bettdecke, vgl. türk. *jorgan; cičàγ* Blume, türk. *čičeḱ;* wahrscheinlich auch *χazùγ* Pfahl, *aγaçà* Herr, *oγùs* Hafer (vgl. rumän. *ovъs* aus slav. *ovъsъ*).

j.

1) Poln.-arm. *j* = cl. *j,* besonders im Inlaute zwischen zwei Vocalen, z. B. *najelù* sehen, suchen, *նայիլ (najil): gajant* Unterwelt, *կայան (kajan), Hajastàn Հայաստան,* Armenien; *dъγajuthìn* Jugend, *տղայութիւն (tλajûthiun); vъgajuthìn* Zeugniss, *վկայութիւն (vkajûthiun); Kajetan, Գայէտանոս (Gajêtanos); Horajenc,* vgl. *յօրայ (jôraj)* Stiefvater; *Markojenc;* selten vor Consonanten und im Auslaute, z. B. *Haj Հայ,* ein Armenier, *hajnàk* armenisch (adverb.), für *Հայենակ (hajenak),* AJD. I. 163, II. 129, *hajlì* Spiegel, *հայելի (hajeli); phajlùm* Blitz, *փայլումն (phajlùmn); majragàn* mütterlich, *մայրական (majrakan); Bajburtki* vgl. *Բայբերդ (Bajberd)* neben *Բաբերդ (Baberd); hujs* Hoffnung, *յոյս (jojs).* Man vergleiche sonst darüber den Abschnitt über die Diphtonge.

2) Poln.-arm. *j* erscheint im Anlaute mancher Wörter, die in der classischen Sprache mit *ե (e)* anlauten, z. B. *jes* ich, *ես (es); jez* Ochs, *եզն (ezn); jep* wenn, *երբ (erb); jergà* Sorge, *երկ (erk).* Das Wort *jeγ* Unflath, steht dem cl. *իւղ (iuλ)* gegenüber. — Ausserdem erscheint *j* vor *e* manchmal inlautend nach labialen Consonanten und *r,* besonders in der letzten Silbe, z. B. *pjem* Altar, pl. *pemjèr, բեմ (bem); pjert* Burg, pl. *perter, բերդ (berd); vartabjed,* pl. *-bedńèr, վարդապետ (vardapet); bjeχ* Schnurbart, pl. *beχèr* (türk. ?); *avjèl* Besen, pl. *avelńèr, աւել (avel); mjer* unser, *մեր (mer); mjeγr* Honig, pl. *meγrèr, մեղր (meλr); mjeγkh* Sünde, pl. *meγkhèr, մեղ (meλ); garmjèr* roth,

vgl. *կարմիր (karmir); arjevjèłkh* Sonnenaufgang, *արեւելք (areuelkh); erjèn* sein, *իւրեան (iurean); irjèkh* drei, *երեք (erekh); gorjèg* Maismehlspeise, *goregńèr, կորեակ (koreak); artarjèγ* Butter, *artareγńèr, արդար իւղ (ardar iuλ); çorjèn* Weizen, gen. *çorenè, ցորեան (çorean).*

3) Nicht selten ist *j* auch in den späteren Entlehnungen, wie z. B. türk. *jarà* Wunde, *japъndžà* Mantel, *jemìš* Obst, *joγràn* Bettdecke, *jurt* Wiese, *χaǰìš* Geldriemen, *χъjàr* Gurke, *nijàth* Hoffnung, *soj* Gattung, Art; die Namen: *Jołbej, Azbej, Szadbej, Kutłubej;* — rumän. *jepùr* Hase, *juť* schnell, gewaltig; *pojełù* warten, *małàj* Hirse; — ruthen. *jaščirkà* Eidechse, *bùrja* Gewitter, *burjàn* Gras, *simjè* Same; *sołovìj* Nachtigall; Namen: poln. *Janowicz, Jakubowicz, Jurkiewicz;* Monatsnamen: *Maj, Nojempèr.*

D) Liquidae und Nasale.

1. Liquidae *r, ł,* entsprechen den gleichen Lauten der classischen Sprache, nämlich *ր (r), լ (l);* ausserdem vertritt *r* das cl. *ռ (ṙ).* Sehr häufig kommen diese Laute auch in den späteren Entlehnungen vor.

r.

1) Poln.-arm. $r =$ cl. *r,* nur im In- und Auslaute.

a) Im Inlaute, am öftesten nach Vocalen; also *ar: arč* Bär, *արջ (ardž); ardzàth* Silber, *արծաթ (arcath); artàr* gerecht, *արդար (ardar); ardzełù* weiden, *արածիլ (aracil); ardusùnkh* Thräne, *արտասուք (artasûkh); arùn* Blut, *արիւն (ariun); arikàg* Sonne, *արեգակն (aregakn); bardàk* geheim, *պարտակ (partak); bargùdž* Sack, *պարկուճ (parkûč); bartkh* Schuld, *պարտ (part); baràb* leer, *պարապ (parap); darì* Jahr, *տարի (tari); džarełù* heilen, vulg. *ճարել (čarel); garełù* nähen, *կարել (karel); Garabied կարապետ (karapet); garòγ* Schöpfer, *կարող (karoλ); gardž* kurz, *կարճ (karč); gark* Stiege, *կարգ (karg); gargùd* Hagel, *կարկուտ (karkût); garmjèr* roth, *կարմիր (karmir); garnałù* können, *կարել (karel); hars* Braut, *հարսն (harsn); hargevъr* rechtschaffen, *արգաւոր (argauor); harpełù* sich besaufen, *արբենալ (arbenal); harùr* hundert, *հարիւր (hariur); karì* Gerste, *գարի (gari); karù* Früh-

ling, գարուն *(garûn)*; *karkelù* vermählen, կարգել *(kargel)*; *kartalù* lesen, կարդալ *(kardal)*; *markìd* Perle, մարգրիտ *(margrit)*; *marmin* մարմին, Körper; *Mardyrosiewicz*, Մարտիրոս *(Martiros)*; *parc* Polster, բարձ *(bardz)*; *parcr* hoch, բարձր *(bardzr)*; *parkh* Dank, բարք *(barkh)*; *parì* gut, բարի *(bari)*; *paregam* Freund, բարեկամ *(barekam)*; *parag* dünn, բարակ *(barak)*; *Sarkisiewicz*, Սարգիս *(Sargis)*; *šareçnelù* zusammenlegen, շարել *(šarel)*; *varelù* treiben, վարել *(varel)*; *Wartan*, Վարդան; *vartabjèd*, վարդապետ *(vardapet)*; *zarnelù* schlagen, զարկանել *(zarkanel)*; *zartъvelù* aufwachen, զարթնուլ *(zarthnûl)*; *ašχàrkh* Welt, աշխարհ *(ašχarh)*; *habàrd* stolz, հպարտ *(hpart)*; *vidžàrkh* Lohn, վճար *(včar)*;

er: eràdz Traum, երազ *(eraz)*; *erèk* gestern, երէկ *(erêk)*; *erès* Gesicht, երես *(eres)*; *erìg* Mann, այրիկ *(ajrik)*; *ergàth* Eisen, երկաթ *(erkath)*; *ergìnkh* Himmel, երկինք *(erkinkh)*; *ergìr* Land, երկիր *(erkir)*; *ergàn* lang, երկայն *(erkajn)*; *ergù* zwei, երկու *(erkû)*; *ersùn* dreissig, երեսուն *(eresûn)*; *erjèn* sein, իւրեան *(iurean)*; *ertvъnalù* schwören, երդնուլ *(erdnûl)*; *erevnalù* gesehen werden, երեւիլ *(ereuil)*; *jergà* Sorge, երկ *(erk)*; *derjèv* Blatt, տերեւ *(tereu)*; *dzeruthìn* Alter, ծերութիւն *(cerûthiun)*; *džermàg* weiss, ճերմակ *(čermak)*; *gerà* ich ass, կերայ *(keraj)*; *herùs* voriges Jahr, հերու *(herû)*; *kherì* քերի, Onkel; *mergìg* nackt, մերկ *(merk)*; *ńerg* Farbe, ներկ *(nerk)*; *Nersesowicz* Ներսէս *(Nersês)*; *peràn* Mund, բերան *(beran)*; *perelù* tragen, բերել *(berel)*; *pjert* Burg, Hof, բերդ *(berd)*; *tercàn* Faden, դերձան *(derdzan)*; *vernalù* springen, վերանալ *(veranal)*; *Werczireski*, վերջ *(verdž)* Ende; *Angerienc*, անկեր *(an-ker)* nicht essend; *badgèrkh* Bildsäule, պատկեր *(patker)*; *ъngerelù* helfen, ընկերել *(ъnkerel)*; *abъsperelù* befehlen, ապսպարել *(apsparel)*;

or: ortì Sohn, որդի *(ordi)*; *orsà* Jagd, որս *(ors)*; *orelù* wiegen օրօրել *(ororel)*; *oròg* Spinnstock, nach. օրօք *(ôrôkh)*; *çorjèn* Weizen, ցորեան *(çorean)*; *ç̌ornalù* trocknen, չորանալ *(ç̌oranal)*; *ç̌ors* vier, *ç̌oròkh* Mittwoch, չորս *(ç̌ors)*, չորք *(ç̌orkh)*; *gorjèg* Maismehlspeise, կորեակ *(koreak)*; *gorsъnelù* verlieren, կորուսանել *(korûsanel)*; *gorònčkъdalù* gähnen, յօրանջ *(jôrandž)*; *Horajenc*, յօրայ *(jôraj)*; *χortelù* verbessern, ուղղորդ *(ûλλord)*; *χorvelù* backen, խորովել *(χorovel)*; *morthelù* schinden, մորթել *(morthel)*; *sorvelù* lernen, սովորել *(sovorel)*; *Anorè* Jude, անօրէն *(an-*

ôrên) gesetzlos; *vorp* Waise, *որբ (orb); goloric̀* Kartoffel, *գլոր (glor)* rund; *džamphòrt* der Reisende, *ճանապարհորդ (čanaparhord);*

ir: irgùn Abend, vulg. *իրիկուն (irikûn); irjèkh* drei, *երեք (erekh); iròṅkh* sie (plur.); *diruthìn* Gericht, *տէրութիւն (têrûthìun); dži̇ràχ* Kerze, *ճրագ (črag); giragì* Sonntag, *կիրակէ (kirakê); Giragosowicz, Կիրակոս (Kirakos); giragùr* gekochtes Fleisch, *կերակուր (kerakûr); mirùg* Bart, *մորուք (morûkh); sird* Herz, *սիրտ (sirt); sireɫù* lieben, *սիրել (sirel); hampìreɫù* dulden, *համբերել (hamberel); Amirowicz, ամի-րայ (amiraj)* Obmann;

ur: uràχ froh, *ուրախ (ûraχ); urpàth* Freitag, *ուրբաթ (ûrbath); çurd* kalt, *ցուրտ (çûrt); kurč* Kleidung, vulg. *գուրձ (gûrdž); purt* Gefieder, Wolle; *բուրդ (bûrd); surp* heilig, *սուրբ (sûrb); zurùçkh* Gespräch, *զրոյց (zrojç); žoγovùrt* Parochie, *ժողովուրդ (žoλovûrd); Zadurowicz, աստուածատուր (astûacatûr); Bajburtki, Բաբերդ (Baberd);*

ər: əriǹd schön, vulg. *ըրինտ (ərint)* Čax. *bərd* Nabel, *պորտ (port); fərt* Kalb, *որթ (orth); okərd* Frosch, *գորտ (gort); gəràg* Feuer, *կրակ (krak); χəràd* Rath, *խրատ (χrat); χərùgn* tief, *խոր (χor),* nach. *խորունկ (χorûnk); χərgeɫù* schicken, *ուղարկել (ûλarkel),* nach. *խրկել (χrkel),* vulg. *ղրկել* Čirb. 739. *kəreɫù* schreiben, *գրել (grel); khərdìnkh* Schweiss, *քիրտն (khirtn); pərteɫù* schneiden, *բրդել (brdel); sərdəd* zornig, vulg. *սրտոտ (srtot); səreçneɫù* schärfen, *սրել (srel); təràdz* aufgelegt, vgl. *դիր (dir)* gen. *դրի (dri); thərčeɫù* befeuchten, *թրջել (thrdžel); vərà* über, auf, *վերայ (veraj); hasəràk* Mitte, *հասարակ (hasarak); aγavəreɫù* führen, *ուղեւորել (ûλeuorel).*

Seltener erscheint *r* im Inlaute nach Consonanten, besonders den tönenden: *abreɫù* leben, *ապրիլ (april); abràṅkh* Vieh, *ապրանք (aprankh); hambreɫù* zählen, *համարել (hamarel); abrəšùm* Seide, *ապրի-շում (aprišûm); təbra-dùn* Schule, *դպրատուն (dpra-tûn); agrà* Zahn, vulg. *ակրայ (akraj)* Čirb. 740. *grùckh* Brust, *կուրծք (kûrckh); məgràd* Scheere, *մկրատ (mkrat); badràkh* heilige Messe, *պատարագ (patarag); Bedros Պետրոս (Petros); godreɫù* brechen, *կոտրել (ktrel); χəndreɫù* bitten, *խնդրել (χndrel); sandreɫù* kämmen, *սանտրել (santrel); əndreɫù* auswählen, *ընտրել (əntrel); kaγràn* Schüssel, *քաղրան (khaλran); hramè, hremànkhət,* vgl. *հրամայել (hramajel)* befehlen; *hrištàg* Engel, *հրեշ-*

տակ *(hreštak)*; sehr selten nach den tonlosen: *prìndz* Reis, բրինձ *(brindz)*; *traçìn* Nachbar, դրացի *(draçi)*; *χristonà* Christ, Katholik; քրիստոնեայ *(khristoneaj)*.

b) Im Auslaute, meistens ebenfalls nach Vocalen, also *ar:* *çar* Teufel, չար *(çar)*; *dčar* Arzenei, ճար *(čar)*; *har* Vater, հայր *(hajr)*; *mar* Mutter, մայր *(majr)*; *tar* Berg, դար *(dar)*; *var* das Untere, վայր *(vajr)*; *aχpàr* Bruder, եղբայր *(eλbajr)*; *goškàr* Schuhmacher, կօշկարար *(kôškarar)*; *hamàr* für, համար *(hamar)*; *hazàr* հազար, tausend; *očχàr* Schaf, ոչխար *(očχar)*; *odàr* fremd, օտար *(ôtar)*; *šakhàr* շաքար, Zucker; *tižàr* schwer, դժար *(d-žar)*; *thiphàr* Form, Zug, տիփար *(tiphar)*; 2. sgl. Aor. *zargàr* (du hast geschlagen) u. dgl.

er: ćer euer, ձեր *(dzer)*; *der* Herr, տէր *(têr)*; *dźer* alt, ծեր *(cer)*; *ker* fett, գէր *(gêr)*; *ter* noch, դեռ *(der)*; *mjer* unser, մեր *(mer)*; *vjèr* der obere, վեր *(ver)*; *χɤmèr* Teig, խմոր *(χmor)*; *kɤšèr* Nacht, գիշեր *(gišer)*; plur. *dzedzèr* Weibsbrust, *sɤgèr* Klatscherei; *haćèr* plur. zu *hac* (Brod), *χoźèr* Schweine, *kalèr* Wölfe, *cɤgńèr* Fische, *jezńèr* Ochsen, *kɤlχńèr* Köpfe; in der classischen Sprache kommt die Pluralendung -եր *(-er)*, -ներ *(-ner)* nur ausnahmsweise vor; 3. sgl. Imperf. *er* (er war), էր *(êr)*;

or: çor trocken, չոր *(çor)*; *or* Tag, աւր *(aur)*, օր *(ôr)*; *zor* sehr, զօր *(zôr)*; *thakavòr* König, թագաւոր *(thagauor)*; *Kirkòr*, Գրիգոր *(Grigor)*;

ir: kir Schrift, գիր *(gir)*; 2. sgl. Imperf. *eìr* (du warst), էիր *(êir)*; *gi-pereìr* du trugst, բերէիր *(berêir)*; *g-aynajìr* du mahltest, աղայիր *(aλajir)*; *gi-thoyujìr* du liessest, թողուիր *(thoλûir)*; Aor. *ayçìr* du hast gemahlt, աղացեր *(aλaçer)*; Conjunct. *b-iłajìr* du wärest, *b-unenajìr* du hättest; Imperat. *eyìr* sei! եղիր *(eλir)*; *unaçìr* habe! u. dgl.

ur: gur blind, կոյր *(kojr)*; *khur* Schwester, քոյր *(khojr)*; *mur* Kohle, մուր *(mûr)*; *sur* scharf, սուր *(sûr)*; *thur* Schwert, թուր *(thûr)*; *abùr* Grütze, ապուր *(apûr)*; *ambùr* stark, ամուր *(amûr)*; *harùr* hundert, հարիւր *(hariur)*; *skesùr* Schwiegermutter, սկեսուր *(skesûr)*; *thebùr* Flügel, vgl. փետուր *(phetûr)*; *ułùr* Adler, vgl. որոր *(oror)*, vulg. ու-

րուր (ûrûr); arədùr Handel, *առևտուր (ar̄-eu-tûr);* 3. sgl. Imperf. *githoγùr* er verliess, *թողյր (thoλojr)*, Conjunct. *bi-thoγùr* u. dgl.

ər: nər neu, *նոր (nor); phər* Bauch, *փոր (phor); vər* welcher, *որ (or); oskər* Knochen, *ոսկր (oskr); salər* Pflaume, *սալոր (salor)*; *χəndzər* Apfel, *խնձոր (χncor); səχtər* Knoblauch, vgl. *խստոր (χstor); ciavər* zu Pferde, *ձիաւոր (dziauor); hargevər* rechtschaffen, *արգաւոր (argauor); mjedzəvər* Obmann, *մեծաւոր (mecauor); unevər* wohlhabend, *ունեւոր (ûneuor)* u. dgl.

Nach Consonanten erscheint *r* auch im Auslaute sehr selten, z. B. *dzandr* schwer, *ծանր (canr); mandr* klein, *մանր (manr); thandzr* dicht, *թանձր (thandzr); mjeγr* Honig, *մեղր (meλr); tustr* Tochter, *դուստր (dûstr); khaγçr* süss, *քաղցր (khaλçr); parcr* hoch, *բարձր (bardzr).*

2) Poln.-arm. *r* = cl. *ռ (r̄),* ebenfalls nur im In- und Auslaute;

a) im Inlaute: *aràč* zuerst, *առաջ (ar̄adž); arànc* ohne, *առանց (ar̄anç); Arakiełowicz, առաքեալ (ar̄akheal); arnelù* nehmen, *առնուլ (ar̄nûl); arðχč* gesund, *առողջ (ar̄oλdž); bargelù* liegen, vulg. *պառկիլ (par̄kil); dzaruthìn* Dienst, *ծառայութիւն (car̄ajûthiun); ervàçkh* Fieber, vgl. *երումն (er̄ûmn); geràs* Kirsche, *կեռաս (ker̄as); giruthìn* Obhut, vgl. *կիռ (kìr̄)* Herr; *gərìv* Zank, *կռիւ (kr̄iu); gərnàg* Schulter, vgl. *կուռն (kûr̄n),* nach. *կըռնակ (kər̄nak); herù* weit, *հեռոյ (her̄oj); χarnelù* mischen, *խառնել (χar̄nel); mernelù* sterben, *մեռանիլ (mer̄anil); mornalù* vergessen, *մոռանալ (mor̄anal); mərelù* gehorchen, vulg. *մռել (mr̄el); parnàł* Lager, vgl. *բառնալ (bar̄nal)* aufheben; *pəndrelù* fragen, vulg. *փընտռել (phəntr̄el); pərnelù* fangen, halten, *բառնալ (bar̄nal); tarnalù* umkehren, *դառնալ (dar̄nal); thərčùn* Geflügel, *թռչուն (thr̄çûn); urelù* anschwellen, *ուռնուլ (ûr̄nûl); žangarì* blau, *ժանգառ (žangar̄);*

b) im Auslaute: *bar* Lied, *բառ (bar̄); dzar* Obstbaum, *ծառ (car̄); dzur* krumm, *ծուռ (cûr̄); ur* Euter, vulg. *ուռ (ûr̄)* Cirb. 740. *vər* After, *ոռ (or̄); athər* Sessel, *աթոռ (athor̄);* in der classischen Sprache haben viele von solchen Wörtern im Auslaute noch ein *-n* oder *-h,* z. B. *amàr* Sommer, *ամառն (amar̄n); cer* Hand, *ձեռն (dzer̄n); łer* Bergwiese, *լեառն (lear̄n), cəmèr* Winter, *ձմեռն (dzmer̄n); phur* Ofen, *փուռն (phûr̄n); tur* Thür, *դուռն (dûr̄n); tfur* Enkel, *թոռն (thor̄n);*

eine stärkere Aussprache des *r* habe ich in *karr* Lamm, գառն *(gaṙn)* gehört. Sonst ist in dem Munde der polnischen Armenier kein Unterschied zwischen den beiden *r*-Lauten der classischen Sprache.

3) Poln.-arm. *r* wird manchmal zu *rj* erweicht, besonders vor *e* in der letzten Silbe, z. B. *derjèv* Blatt, aber plur. *derevńèr,* տերեւ *(tereu); arjev-jèłkh* Sonnenaufgang, արեւելք *(areuelkh);* plur. *harjèr* Väter, aber gen. *harerèn; dzerjèr* die Greise, gen. *dzererèn; orjèr* die Tage, gen. *ororèn; murjèr* Kohlen, gen. *murerèn; dzarjèr* Obstbäume, gen. *dzarerèn; urjèr* die Euter, gen. *urerèn,* u. s. w.

In einigen Wörtern scheint *r* ausgefallen zu sein, nämlich: *ažè* ist werth, vgl. արժել *(aržel); gaž* Bündel, կարժ *(karž); tùs* hinaus, դուրս *(dûṙs); khašełù* ziehen, քարշել *(kharšel)* und քաշել *(khašel); jep* wenn, երբ *(erb); mah* Tod, մարհ *(marh)* und մահ *(mah); ethałù* gehen, երթալ *(erthal); anełù* machen, առնել *(aṙnel); čayàckh* Mühle, ջրաղաց *(džraλaç); markìd* Perle, մարգրիտ *(margrit)* neben մարգարիտ *(margarit).*

4) Sehr zahlreich sind die neueren Lehnwörter, in denen ein *r* vorkommt; wir nennen hier folgende: türk. *raχì* Branntwein, *arbà* Wagen, *artmàχ* Doppelsack, *burčàχ* Erbsen, *čardàχ* Dachboden, *čorłù* verflucht; *ça̧rdžà* (?) Fenster; *ça̧rùg* schlecht, *dart* Lust, Wille, *harbùz* Kürbis, *hèrgis* nie, *χaraχčì* (?) Räuber, *χoròz* Hahn, *jarà* Wunde, *jurt* Wiese, *joγràn* Bettdecke, *kukurùdz* Mais, *khiràdž* Kalk, *Misyrowicz* vgl. arab.-türk. *mɘsɘr* (Aegypten); *Sarajčuk, Seferowicz, Serebkowicz; šurvà* Suppe, *torbà* Sack; *azbàr* Hof, *bazàr* Markt, *čebàr* rein, *davàr* Vieh, *bur* grau, *džigàr* Leber, *χadìr* listig, *χɘjàr* Gurke, *kɘnàr* Ufer, Rand, *na̧čàr* Noth, *Pencar* (?); — rumän. *Roszka* (rothgelb); *arutùr* Acker, *barabùl* Kartoffel, *berbèdž* Widder, *berbendzà* Käsefass; *brɘndzà* Schafkäse, *bernɘvàkh* Hosen, *bràd* Fichte, *čerb* Hirsch, *džuruìt* versprechen, *ferìt* wachen, *furkułicà* Gabel, *grebenòs* buckelig, *grebìt* eilen, *krangà* Ast, *krečùn* Weihnachten, *kurtàn* Burg, *Negrusz, oprìt* zurückhalten, *portà* Thor, *prund* Schotter, *pɘrɘv* Bach, *skɘpɘràt* Feuer schlagen, *suferìt* ertragen, *unturà* Schweinefett, *urìt* hässlich, *ɘntrèg* ganz, *zgrɘčìt* geizig; *dzer* Frost, *jepùr* Hase, *kɘràr* Pfad, *odòr* Kleinod, *Negustor;* — poln.-ruthen. *rak* Krebs, *rešetà* Sieb,

reťkà Rettig, *rękavičkà* Handschuh; *berezà* Birke, *boronà* Egge, *burjà* Gewitter, *bъravù* Bohrer, *čerevìk* Schuh, *grъmàd* Haufe, *hrib* Pilz, *hrub* Ofen, *koràl* Koralle, *kravèc* Schneider, *kruk* Rabe, *krupà* Graupe, *krъčmà* Wirthshaus, *morkvà* Möhre, *muraškà* Ameise, *norà* Quelle, *obrùs* Handtuch, *paćorkà* Koralle, *sirkà* Schwefel, *skarťèt* Tischtuch, *skrypkà* Geige, *sorokà* Elster, *truχàn* Truthahn; *večerà* Abendmahl, *verbà* Weide, *zmorškà* Runzel; *moždžìr* Mörser, *pъstr* Forelle; — Monatsnamen *Abrìľ* (April), *Hunvàr* Januar, *Phedъrvàr* (Februar), *Mart* März, *Septembèr, Hoktembèr, Nojempèr, Tektembèr;* die Namen: *Maramorosz, Moszoro, Barącz, Romaszkan; Prut* (Fluss), *Prùssia, Persa* und andere.

(Fortsetzung folgt.)

Der Quantitätswechsel im Auslaute vedischer Wörter.

Von

Dr. **Jos. Zubatý.**

(Fortsetzung.)

Die vedische Poesie, wie die altindische Poesie überhaupt[1] kennt nur eine strophische Metrik. Immer bildet eine von vorn herein bestimmte Zahl Verse ein in der Regel auch grammatisch in sich völlig abgeschlossenes Ganze. Aber die einzelnen Verse sind einander gegenüber nicht ganz unabhängig. Die ganze Strophe zerfällt, die vereinzelten Dvipadās abgerechnet, immer in zwei oder mehrere Theile, die wiederum für sich ein gewisses Ganze bilden. Wir sagen mit all' diesem nichts Neues: bekanntlich sind ja die vedischen Texte von den Diaskeuasten eben in dieser Gestalt fixirt worden. Es handelt sich aber um die Frage, ob diese Gestalt in der That die ursprüngliche ist, oder ob vielleicht die Redactoren der vedischen Sammlungen in dieselben nicht die in der späteren Zeit in Betreff des Strophenbaues unzweifelhaft üblichen Regeln hineingeschwärzt haben, wie ja dies in Bezug auf die Saṃdhiregeln in einem sehr grossen Masse unzweifelhaft feststeht. Diese Frage ist eine sehr wichtige, eine wichtigere, als es scheinen möchte: der altgriechische, altlateinische, altgermanische Versbau zeugt mit vollster Entschiedenheit davon, dass

[1] Und man kann wohl sagen, auch die älteste indoeuropäische Poesie. Namentlich lassen die wichtigen Ausführungen Oldenberg's in der *ZDMG*. xxxvii, 54 ff., xxxix, 52 ff. für die älteste poetische Form wohl Strophen, aber keinen ununterbrochenen metrischen Strom voraussetzen.

immer zwei Stollen eine engere Einheit bildeten, und es kann nicht gleichgiltig sein, ob dieser offenbar keineswegs zufällige Umstand in den ältesten poetischen Denkmälern des indoeuropäischen Volksstamms sich wiederfindet oder nicht.[1]

Soviel ist sicher, dass im Veda, wie dies ja auch in einem ziemlich hohen Masse vom älteren Epos gilt, die eine Halbstrophe oder einen Strophentheil überhaupt ausmachenden Stollen einander gegenüber viel selbständiger sind, als in der classischen Zeit. Dass ein Compositum im Vorderstollen beginne und im Hinterstollen endige, ist im Veda so gut wie in den älteren Partien des Epos unerhört. Auch tṛitt nie in der Fuge von zwei zusammengehörigen Stollen eine Vocalcontraction ein. Allerdings repräsentiren in dieser Beziehung weder die vedischen Gesänge noch das Epos in der erhaltenen Gestalt ihre ursprüngliche Fassung. Im Veda ist im Saṃhitatexte zwar auch hier die Contraction nach den späteren Saṃdhiregeln durchgeführt, aber bekanntlich immer aufzulösen,[2] während im Epos der Hiat, falls er nicht ohne weiteres stehen gelassen wurde, durch ein mehr oder weniger leicht erkennbares Einschiebsel (wie *ca, hi* u. ä.) markirt wird.

Aber wir haben dennoch einige Merkmale, die unzweifelhaft darauf hinweisen, dass bereits in der vedischen Zeit die Strophe nicht aus einer bestimmten Anzahl völlig gleichberechtigter Stollen, sondern aus Stollenpaaren und Stollengruppen bestand, die eine gewisse Einheit für sich bildeten. Es liesse sich nachweisen, dass Enjambements innerhalb eines Arddhaçloka viel häufiger sind, als zwischen Stollen, die zu verschiedenen Arddhaçlokas gehören. Man könnte sich auch auf die spätvedische Abart der Gāyatrī und Anušṭubh berufen (s. oben), die sich nur dadurch erklären lässt, dass zwei

[1] Denn es ist wohl vorauszusetzen, dass Strophenabtheilungen zu mehr als zwei Pādas, wie dieselben ja im Veda auch äusserst selten sind, etwas unursprüngliches und gekünsteltes sind.

[2] Es ist bezeichnend, dass man x, 10, 14 c. d. allen Ernstes eine im Veda und im älteren Epos unerhörte Contraction zwischen zwei Pādas lieber hat annehmen wollen, als eine unzählige Male vorkommende Erscheinung, nämlich ein Hineinmischen eines Jāgataverses in eine Trišṭubhstrophe.

benachbarte Achtsilbler schon frühzeitig gewissermassen zu einem Stollen mit einer Cäsur in der Mitte zusammengeflossen waren.[1] Aber wir können noch andere, mehr äusserliche, jedoch umso wichtigere Kriterien anführen, welche das classische Princip des Strophenbaues als etwas uraltes erscheinen lassen.

Es gibt Wörter, mit denen kein Satz, und folglich auch kein selbständiger Stollen anheben kann. Es sind dies die Enklitischen und auch einige andere Partikeln (auch z. B. *sú, hí* u. a.). In der späteren Zeit ist z. B. ein *iva* am Anfang des zweiten oder vierten Pāda (*Kathās.* i, 20; Böhtlingk, *Sansk. Wörterbuch in kürz. Fassung,* i, 208) oder gar am Anfang des zweiten Arddhaçloka (*Journ. Asiat.,* 8e série, t. vii, p. 192) am Ende nicht unmöglich; im Veda kommt unseres Wissens so etwas noch nirgends vor. Hieher gehört auch, dass das Verbum und auch die Vocative am Anfang eines jeden Stollens, also auch eines Hinterstollens, betont sind; wenn wir aber i, 2, 8 lesen: *ṛténa mitrāvaruṇāv | ṛtāvṛdhāv ṛtaspṛçā,* so braucht dies vielleicht kein directer Textfehler zu sein.

Es gibt ferner Wörter, die dem Sprachgebrauche gemäss nicht am Schlusse eines Satzes oder eines selbständigen Stollens gesetzt werden konnten. Dies gilt z. B. von *ádhă, ghă, smă, yádĭ* (und wohl von Relativen überhaupt), *ŭ* (die Verbindung mit Infinitiven auf *-tavāí* ausgenommen), *tŭ, sŭ.* Diese Wörter stehen nun fast nie auch am Ende eines Vorderstollens: wenn aber dennoch ein Stollenpaar wie *vayáṃ ghā te tué íd u | índra víprā ápi šmasi* (viii, 66, 13) vorkommt, so ist es ein deutlicher Fingerzeig dafür, dass beide Stollen gewissermassen eine Einheit bildeten und *u* folglich nicht einen Stollenabschluss im vollsten Sinne des Wortes bildet.[2]

---

[1] Die spätvedische Gāyatrī hat den nichtjambischen Ausgang des dritten Pādas offenbar einer äusserlichen Nachahmung der spätvedischen Anuṣṭubh zu verdanken.

[2] AS. i, 13, 3 = xix, 24, 5 *(bhávā gṛšṭīnām abhiçastipā́ u),* xix, 24, 6 *(ábhūr vaçā-nā́m abhiçastipā́ u)* steht *u* am Ende eines Arddhaçloka. Aber erstens verstossen die Sūkta des Atharvaveda gar oft gegen den eigentlichen Sprachgebrauch des Mantra-dialects, und dann kann *abhiçastipā́ u* ein absichtlicher Anklang an *páridhātavā́ u* (i, 13, 2 = xix, 24, 4) sein.

Wir werden nachweisen, dass im Ausgang eines hinteren oder einzelnen Stollens Wörter, bei denen der lange Auslaut nicht gar zu erstarrt ist (wie z. B. bei den Instrumentalen auf *-tī*), nie lang auslauten. Selbst die Absolutiva auf *-tyă, -yă, ácchă* und andere Wörter, bei denen die lange Auslautsquantität entschieden vorwiegt, haben hier im Veda immer kurzen Auslaut. Die Pause ist hier eine entschiedene gewesen, und die Regel, wornach in der Pause der kurze Auslaut erscheinen soll, wurde hier daher mit Entschiedenheit eingehalten. Auch im Ausgang von Vorderstollen finden wir fast immer bei Wörtern, bei denen die Auslautsquantität überhaupt unstät ist, den kurzen Auslaut: aber hier können wir dennoch einige Ausnahmen verzeichnen (so steht am Schlusse eines Vorderstollens *bhūšatā* i, 182, 1, *çrudhī* i, 25, 19, *-tyā* 2mal, *-yā* 10mal, *ácchā* 20mal); und wenn auch, *çrudhī* ausgenommen, die lange Quantität hier nur bei solchen Wörtern zu belegen ist, wo sie oft oder gar in der Regel vorkömmt, so ist doch die ganze Erscheinung unzweifelhaft genug, um uns zur Annahme zu berechtigen, die Pause sei am Ende eines Vorderstollens nicht so entschieden gewesen wie am Ende eines hinteren oder selbständigen Stollens. Leider weiss man nicht, wie viel Gewicht man auf die Vorschriften der Brāhmaṇas und Sūtras über die Pausen beim Vortrage von vedischen Strophen zu legen hat: erstens weiss man nicht, inwiefern sich dieselben auf die ursprüngliche Vortragsart stützen, und dann sind sie auch nicht strict genug gefasst.

Eine fernere Pause bildet in der vedischen Poesie diejenige Cäsur, welche ein so wichtiges Merkmal der vedischen Langzeile ist. Besteht ja das Wesen einer Cäsur überhaupt, sofern sie kein blos mechanisches künstliches Beiwerk geworden ist, eben in einer kleinen Unterbrechung, einer Fuge zwischen zwei mehr oder weniger selbständigen Versgliedern. Allerdings ist dieser ursprüngliche Charakter einer jeden Cäsur in der vedischen Zeit offenbar schon gar zu schwach empfunden worden. Am wichtigsten und selbständigsten erscheint dieselbe noch in den Dvipadā-virāj-Strophen i, 65—70. vii, 34, 1—21. 56, 1—11. ix, 109, wo man in der That fast noch von einem Stollenpaar, nicht von einem aus zwei Gliedern bestehenden

Stollen' sprechen kann: aber selbst da finden wir unzweifelhafte Spuren davon, dass die Pause hier nicht einmal so stark war wie zwischen zwei benachbarten Pādas. In der gebräuchlichsten Gestalt der Langzeile, im Trišṭubh- und Jagatīstollen, erlaubten sich die vedischen Sänger zahlreiche Verstösse gegen den ursprünglichen Charakter der Cäsur, die ja auch im Laufe der Zeit aufgehört hat, ein obligates Bedürfniss der Langzeile zu sein.

Sehr oft werden durch die Cäsur eng zusammengehörende Wörter zerrissen: so in dem öfters vorkommenden *sūno* | *sahasaḥ,* in *divo* | *duhitar* vii, 77, 6, *ápāṃ* | *nápāt* vii, 35, 14 u. dgl. m. Aehnlich sind die ziemlich häufigen und bereits durch Kuhn bekannt gemachten Fälle, wo die Cäsur in die Spalte zwischen zwei Glieder eines Compositums hineinfällt, wie z. B. in *dyắvā* | *pṛthivī, mitrắ* | *varuṇắ, hiraṇya* | *rathá-* i, 13, 16. 52, 9. *mitra* | *mahaḥ* i, 58, 8. vi, 2, 11 u. s. o. Nach der Cäsur stehen zwar selten, aber doch auch enklitische und im Satz- und Versanfang nicht gebräuchliche Wörter; so *íd* i, 77, 1, *d.* 125, 6, *a.* iv, 40, 1, *a? hí* ii, 35, 5, *c.* iv, 42, 9, *a, iva* i, 61, 11, *b.* 116, 13, *c.* 15, *a.* 23, *c.* 117, 18. 119, 10, *d.* 139, 3, *b.* iv, 18, 6, *b.* 33, 1, *a.* v, 53, 16, *c.* x, 4, 2, *b.* 68, 5, *b.* 94, 13, *b. c, īm* i, 71, 5, *a, ca* i, 168, 3, *d, naḥ* ii, 9, 2, *c.* iv, 33, 3, *d, tvā* x, 160, 5, *d, vām* iii, 58, 8, *a, vaḥ* i, 143, 7, *a, asya* i, 94, 5, *a, ešām* i, 134, 6, *a.*

Das Verbum und die Vocative sollten nach der Cäsur, dem ursprünglichen Wesen derselben gemäss, udāttirt sein. Aber nicht einmal in der Dvipadā virāj ist dies immer der Fall: neben *rákšanta* i, 66, 9, *pínvanta* vii, 34, 3, *máṃsanta* i, *b.* 3, *dádhāta* 4, *hinóta* 6, *dádhātu* 20, *yuyóta* vii, 56, 9 lesen wir auch *adhāyi* vii, 34, 14, *sridhat ib.* 17. In der eigentlichen Langzeile finden wir nach der Cäsur accentuirte Vocative und Verbalformen, deren Accent sonst unbegreiflich ist, nur mehr ausnahmsweise; so *váruṇa* vii, 59, 1, *márutaḥ* viii, 27, 8; *vevijé* i, 140, 5, *ádadhuḥ* iii, 31, 10, *sunávāma* iv, 25, 4 (*yá ,índrāya* | *sunávāma'-íti-áha), bhávasi* iv, 7, 9, *ávanoḥ* v, 29, 9 (Prof. Ludwig interpungirt allerdings vor *ávanoḥ*), *kṛṇávāmā* v, 45, 6, *áhāvi* v, 86, 6, *inuhí* vi, 10, 7 (Bollensen's *inuhi, ZDMG.,* xxxv, 453 ist also nicht nöthig) *dadhiré* vi, 38, 3, *vádataḥ* vi, 59, 4, *skambháthuḥ* vi, 72, 2, *jahí* viii, 53,

4, *tárati* ix, 96, 15, *dádhate* x, 34, 6, *ádadhāḥ* x, 73, 9? *kṛṇávāmā* x, 2, 2, *súvate* x, 91, 6, *vidát* x, 99, 8, *dádṛçe* i, 134, 7. x, 111, 7.[1]

Wörter, die am Schlusse eines grammatischen oder metrischen Ganzen unzulässig sind, stehen öfters vor der Cäsur. So sehr oft die Relativa, ebenso öfters *ádhă, ghă, smă, ŭ, tŭ, sŭ* (vgl. die folgende Abtheilung unter den betreffenden Nummern).

Vocalische Auslaute werden in den Saṃhitās allerdings mit folgenden Vocalen immer nach den Saṃdhiregeln zusammengezogen. Während aber diese Contraction in der Fuge zwischen zwei Pādas immer aufgelöst werden muss, will man die Art und Weise, wie die Sänger selbst offenbar ihre Producte recitirten, bekommen, so ist die Contraction an der Cäsur denn doch zuweilen unverändert zu lassen, wenngleich auch hier dieselbe in den allermeisten Fällen unursprünglich ist. So ist wohl bereits in der ursprünglichen Fassung zusammengezogen gewesen *-a—u-*, v, 45, 9, *b*, *-a—ṛ-* i, 88, 1, *b*, *-o—a-* vii, 61, 3, *d*. x, 103, 1, *c* (zweifelhaft ist dies i, 59, 2, *c*. 168, 9, *c*. 186, 8, *c*. 190, 3, *d*. iv, 1, 12, *d*. x, 89, 13, *c*), *-e—a-* vii, 1, 19, *b* (i, 118, 7, *a*?), *-i—a-* viii, 79, 5, *c* (?). Ausserdem gibt es Fälle, wo die Cäsur vollkommen vernachlässigt ist, in einer ziemlich hohen Anzahl: so ist es der Fall i, 36, 1, *c*. 10, *c*. 18, *a*. 61, 2, *b*. 3, *a*. 5, *a*. *b*. *c*. 63, 2, *c*. 127, 2, *b*. 174, 9, *d* = vi, 20, 12, *d*. ii, 1, 8, *d*? 14, 4, *d*. 17, 5, *d*. 20, 1, *d*. 24, 12, *c*. 33, 8, *c*. iii, 16, 6, *c*. 53, 2, *d*. 58, 7, *a*. iv, 2, 19, *d*. 3, 5, *d*. 7, 11, *d*. v, 33, 4, *c*. 46, 2, *b*? vi, 3, 4, *d*. 6, *a*. 8, *b*? 11, 3, *c*. 15, 12, *d*. 20, 4, *d*. 5, *d*. 11, *c*? 12, *d*. 33, 2, *b*. 44, 7, *c*. 51, 9, *b*? vii, 2, 7, *c*. 7, 1, *b*. 20, 6, *a*. 7, *d*. 26,

[1] Es ist übrigens nicht unmöglich, dass manche Accentuation nach der Cäsur von den Redactoren unserer Texte ihren Anschauungen gemäss corrigirt worden ist. Es scheint wenigstens, dass sie hierin zuweilen etwas zu weit gegangen sind (gerade so, wie sie die oben angeführten Fälle übersehen haben) und Udāttas getilgt haben, die ihr Dasein nicht der Cäsur allein zu verdanken hatten. So ist vielleicht die Anudāttirung in *bharathaḥ* i, 112, 21, *akṛta* i, 181, 1, *vasavaḥ* iii, 39, 8, *vasavānaḥ* v, 33, 6, *çiçnathaḥ* viii, 24, 25 (*bhūtim* viii, 59, 7?) zu erklären. Die unsinnige Stollenvertheilung iv, 10, 1 scheint lediglich durch den Udātta von *ṛdhyā́mā* veranlasst worden zu sein, da die Diaskeuasten in demselben ein Kriterion des Stollenanfangs suchten. Auch i, 76, 4. x, 3, 1 scheint es, dass ursprüngliche Nominative **prayantā́r *janitā́r *rā́jān* durch Kürzung und auch durch Accenttilgung zu scheinbaren Vocativen *prayantar janitar rājan* geworden sind.

5, *b*. 57, 6, *b*. 60, 1, *a*? 61, 1, *d*. 67, 5, *b*. 68, 3. 88, 3, *d*. 6, *c*. 97, 3, *b*. 9, *a*. viii, 96, 3, *b*? 97, 13, *a*. ix, 72, 1, *c*. 93, 5, *b*. 96, 4, *b*. 97, 31, *d*? x, 1, 5, *b*. *d*. 17, 5, *b*. 32, 5, *d*. 68, 2, *a*. 74, 6, *c*. 106, 7, *a*. *d*. 115, 2, *d*. 120, 9, *c*.

Den bisher angeführten Thatsachen gemäss verhalten sich auch Wörter mit schwankender Auslautsquantität, wenn sie vor die Cäsur einer Langzeile zu stehen kommen. Am häufigsten finden wir vor dieser Cäsur, als vor einer Pause, kurze Auslautsvocale; nichtsdestoweniger stehen hier ziemlich häufig, viel häufiger als am Schlusse einer Vorderzeile, Formen mit langem Auslaute: die Pause ist hier in der vedischen Zeit eben keine entschiedene gewesen, eine bei weitem weniger entschiedene als die zwischen zwei benachbarten Stollen. Formen auf *-thă* stehen z. B. nie mit *-thā* am Schlusse eines Vorderstollens, 5mal vor der Cäsur einer Langzeile; *-tā* (im Imperativ) steht einmal am Schlusse einer Vorderzeile, 4mal vor der Cäsur; und was wir mehr an dergleichen fernerhin werden zu constatiren haben. Aber wie am Schlusse einer Vorderzeile, so weisen auch vor der Cäsur einer Langzeile nur solche Wörter und Formen langen Auslaut auf, die überhaupt oft oder gar in der Regel langen Auslaut haben: wir finden vor der Cäsur z. B. *-thā, -tā, -tanā, -ā* (im Imperativ), *-tyā, -yā, ghā, ácchā, smā, adyā́* für und neben kurz auslautenden Doubletten, aber nie z. B. ein *-ṃā, -dhī (-hī), -svā, -enā* oder dgl.

Uebrigens wäre es dennoch nicht ganz unmöglich, dass die Länge vor der Cäsur eine zum Theile metrische ist. Die unmittelbar vor der Cäsur vorhergehende Silbe ist nämlich wohl sicherlich als eine Hebungssilbe zu betrachten. Eine Hebungssilbe, nach welcher eine Pause folgt, also eine Hebung im Ausgange eines Verses oder eines Versgliedes, kann allerdings in allen indoeuropäischen prosodischen Denkmälern sowohl lang als kurz sein: selbst bei Homer kann die unmittelbar vor der Cäsur stehende Hebung noch kurz sein (wenigstens stehen in diesen Hebungen die Kürzen bei Homer öfter als in anderen). Im Veda stehen vor der Cäsur lange Silben wohl etwa ebenso oft wie die kurzen, wie man sich an dem ersten besten Trišṭubh- oder Jagatīhymnus überzeugen kann. Aber schon

im Epos ist — gerade wie in der homerischen Poesie — die Länge der der Cäsur unmittelbar vorhergehenden Silben fast zur alleinigen Regel geworden, gegen welche sich die Dichter nur äusserst selten eine Ausnahme erlaubten (z. B. MBh. I, 1, 217, *c*. 198, 12, *b*. III, 132, 2, *b*. V, 42, 23, *a*.): in der classischen Zeit ist ja die Länge hier alleinherrschend geworden. Es hängt dies natürlich mit dem Erblassen des ursprünglichen Charakters der Cäsur als einer Pause zusammen. Ob und inwiefern aber schon die vedischen Sänger bemüht waren, in den in Rede stehenden Silben eine Länge zu erhalten, wagen wir nicht zu entscheiden.

Entschieden nach metrischen Rücksichten richtete sich die Wahl von lang auslautenden Formen vor einer anderen ursprünglichen Pause. Die vedische Metrik kennt auch viersilbige, ursprünglich refrainartige Zusätze, die seltener an Langzeilen (II, 22. VIII, 36. 37), ziemlich oft aber an Achtsilbler angehängt wurden. Durch die Verbindung von einem Achtsilbler mit einem viersilbigen Zusatz ist eine zwölfsilbige Zeile entstanden, die in der in unseren Denkmälern vorliegenden Periode offenbar vielfach mit der zwölfsilbigen Jagatīzeile verwechselt wurde: es scheint, dass der Dichter nach Bedarf für diese Verbindung auch eine regelrechte Jagatīzeile setzen konnte. Kein Wunder daher, dass die vedischen Sänger in dieser Verscombination vor dem viersilbigen Zusatze am liebsten eine lange Silbe eintreten liessen: diese Silbe entspricht ja einer Stelle, wo die Langzeile in der Regel eine Länge bietet. Die wenigen Fälle, wo doppelauslautige Wörter zufälligerweise vor einen solchen viersilbigen Zusatz zu stehen kommen, haben, soviel ich sehe, immer Formen mit langem Auslaute: wir führen beispielweise an *yajñéšu citrám á bharā vívakšase* X, 21, 4, *d*.

Die alte Regel wird infolge des Dranges nach einheitlicher Sprachform allerdings bereits im Veda sehr oft vernachlässigt. Insbesondere — aber wie wir sehen werden, nicht immer — sind es die kurz auslautenden Formen, welche bald öfter, bald seltener auf Unkosten der anderen, d. h. vor einfachen Consonanten ausserhalb eines Abschlusses gebraucht werden. In der späteren Zeit ist fast

überall die kurz auslautende Form die allein herrschende geworden:[1] nur in der Composition haben sich neben kurz auslautenden Formen bei *áchă ápă pră áti práti ádhi ni ápi abhi pári vi ánŭ,* theils in Wörtern sehr alten Ursprungs, theils als ein metrischer Nothbehelf auch lang auslautende Doubletten erhalten. Die Sprache der Mantraliteratur bildet gewissermassen ein Uebergangsstadium von der vorhistorischen Zeit, in welcher die oben gegebene Regel (vielleicht noch mit einigen uns unbekannten näheren Modificationen) noch streng eingehalten wurde, und zwischen dem späteren Sanskṛt, in welchem die eine Doublette die allein herrschende geworden ist. Es ist übrigens natürlich keineswegs unmöglich, da ja das alte Schwanken im Mantradialekt selbst hier fast in voller Lebenskraft, dort nur in ganz vereinzelten Spuren uns vor die Augen tritt, dass in einigen Fällen eine Ausgleichung der ursprünglich ebenfalls schwankenden Ausgangsquantität bereits in der vor den erhaltenen Denkmälern liegenden Zeit vollzogen worden ist.

Meringer ist in der neuesten Zeit (*Zeitschr. f. österr. Gymnasien* 1887, 364, 365) bemüht gewesen, das Schwanken der Vocalquantität in *apījú-* neben *apikakšá-, sū́* neben *sú, ū* neben *u,* auf verschiedene Accentverhältnisse zurückzuführen. Wir gestehen, dass es in ähnlichen Fragen äusserst schwierig ist, eine bestimmte Lösung derselben zu finden. Wir können keineswegs mit vollster Ueberzeugung behaupten, dass die von uns aufgestellten Regeln die richtigen, Meringer's Deutungen dagegen ganz unannehmbar seien: soviel scheint uns aber gewiss, dass die von uns aufgestellten Regeln, nach welchen sich unserer Ansicht nach ursprünglich die Wahl der kurzen oder der langen Doublette richtete, in den erhaltenen Denkmälern wenigstens in hie und da ziemlich deutlichen Spuren erkennbar sind. Dass die Accentverhältnisse zum Theile auch eine Rolle dabei spielen konnten, bleibt ja am Ende nicht ausgeschlossen.

Dass übrigens auch andere Regeln in der Wahl der Auslautsquantität massgebend sein konnten, wird daraus erhellen, was wir

[1] Weshalb auch die Padakāras mit einigen wenigen Ausnahmen die lang auslautenden Formen der Saṃhitā mit kurzen Auslauten schreiben.

späterhin über das im Satz-(Vers-)anfang stehende *evă* und *nŭ* werden zu bemerken haben.

Es bleiben uns noch zwei höchst wichtige Fragen, wir wollen nicht sagen, zu erledigen, aber wenigstens anzudeuten. Das Schwanken der Auslautsquantität lässt sich nur an einer ziemlich fest abgegrenzten Reihe von Wörtern und Formen beobachten.[1] Es fragt sich, ob alle vocalisch auslautenden Wortformen ursprünglich in derselben Weise in Bezug auf ihre Auslautsquantität schwankten, oder ob es solche (und welche?) gegeben, die immer nur lang, oder immer nur kurz auslauteten. Die Frage ist schwer, schwieriger als es scheinen möchte, zu beantworten: jedenfalls wird man sich wohl hüten müssen, dieselbe wegen Mangel an verlässlichem factischem Material mit Hilfe von unbewiesenen Doctrinen lösen zu wollen. Es ist natürlich sehr wohl möglich, dass ursprünglich auch z. B. die Nominative Fem. Sing. oder Neutr. Pl. auf *-ă* auslauten konnten: ist ja das Schwanken der Auslautsquantität z. B. bei den Adverbiis auf *-dhă* (*ádhă* ausgenommen) offenbar schon in der vorvedischen Zeit zu Gunsten der lang auslautenden Formen ausgeglichen worden.

[1] Von der Correption vor Vocalen wollen wir vorderhand gänzlich abgesehen haben.

(Fortsetzung folgt.)

Türkische Volkslieder.

Mitgetheilt von

Dr. **Ignaz Kunos.**

آی طوغار آیازلنیر	*Aj do'ar ajazlanęr,*
کون طوغار بیاضلنیر	*gün do'ar bejazlanęr;*
کلین اولەجق قزل	*gelin olažak kęzlar*
هم کیدر هم نازلنیر	*hem gider hem nazlanęr.*
اقشام اولدی ایکندی	*Akšam oldu ikindi,*
موم شمعدانه دیکلدی	*mum šamdana dikildi;*
اللرک یاری کلدی	*ellerin jarę geldi,*
بنم بوینم بوکلدی	*benim bojnum büküldü.*
اقشام اولدی نیلەیم	*Akšam oldu nejlejim,*
دردم کیمه سویلەیم	*derdim kime söjlejim?*
کوزم دیکنی اقشام	*gözüm dikeni akšam,*
سنی یارسز نیلەیم	*seni jarsęz nejlejim?*

Der Mond geht auf, es nachtet kühl und heiter —
Der Tag bricht an mit weissem Dämmerlicht;
Die Mädchen, die da Bräute werden sollen,
Geh'n wohl zum Manne, doch sie thun noch spröd'.

Abend ward's und Zeit zum Nachmittagsgebet,
Schon auf den Leuchter steckte man die Kerze;
Anderer Leute Liebchen kamen wohl,
Mein Nacken ist (im Warten) noch gebeugt.

Abend ward's, was soll ich machen,
Wem soll meinen Kummer ich vertrau'n?
O Dorn du meines Auges, Abend,
Was ohne Liebchen soll ich mit dir machen?

اقشامك وقتی كچدی	*Akšamȩn vaktȩ gečti,*
بر كوزل باقدی كچدی	*bir güzel baktȩ gečti;*
صاچنی كمند ایتدی	*sačȩnȩ kemend etti,*
بوینمه آتدی كچدی	*bojnuma attȩ gečti.*
كوكده یلدز بر صره	*Gökte jȩldȩz bir sȩra,*
بكم كیدر مصره	*bejim gider Mȩsȩra;*
دیزه قدر قار اولسه	*dize kadar kar olsa,*
كیدرم آردی صره	*giderim ardȩ sȩra.*
ككلك بكا اوت كتیر	*Keklik bana ot getir,*
یارمدن مكتوب كتیر	*jarȩmdan mektub getir;*
اكر یارم كلمزسه	*ejer jarȩm gelmezse,*
یقاسندن طوت كتیر	*jakasȩndan tut getir.*

باغچه‌لرده صارمساق	*Baχčelerde sarȩmsak,*
صارم صارم صارلسه‌ق	*sarȩm-sarȩm-sarȩlsak;*
ایكیمز بر دوشكده	*ikimiz bir döšekte*
بایم بایم بایلسه‌ق	*bajȩm-bajȩm-bajȩlsak.*

Die Abendzeit, sie ging vorüber,
Herschaut' eine Schöne und ging vorüber;
Zu einer Schlinge machte sie ihr Haar,
Warf mir sie um den Hals und ging vorüber.

Am Himmel Sterne steh'n in einer Reihe,
Mein Bej ist fortgegangen nach Aegypten;
Wär' auch der Schnee bis an die Kniee tief,
Auf seiner Spur doch immer würd' ich geh'n!

Steinhuhn, bringe Gras mir her,
Von meinem Lieb bring' einen Brief;
Und wenn mein Lieb nicht kommen will,
So pack's am Kragen und bring' es mir!

In den Gärten Zwiebeln steh'n,
Könnten wir zweien uns, ja zweien!
Könnten wir zwei auf Einem Lager
In Lust verschmachten, in Wonne vergeh'n!

باغچه‌یه قوزو کیردی	*Baχčeje kuzu girdi,*
آرایه موزی کیردی	*araja muzi girdi;*
آناسنی آرارکن	*anasęnę ararken,*
قوینمه قیزی کیردی	*kojnuma kęzę girdi.*
باغچه‌لرده خام اریک	*Baχčelerde ham erik,*
یورکم دلیک دلیک	*jürejim delik delik;*
بنم بر افندم وار	*benim bir efendim var,*
یا حوریدر یا ملک	*ja huri dir ja melik.*
باغچه‌لرده ساز اولور[1]	*Baχčelerde saz olur,*
کل آچیلور یاز اولور	*gül ačęlęr jaz olur;*
بن یارمه کل دیمم	*ben jaręma gül demem,*
کلک عمری آز اولور	*gülün ömrü az olur.*
باغچه‌لرده عطرشاه	*Baχčelerde idrišah,*
بویی اوزون کندی شاخ	*boju uzun kendi šah;*
ایکی کوکل بر اولسه	*iki gönül bir olsa,*
آیره‌مز پادشاه	*ajęramaz padišah.*

In den Garten kam ein Lamm,
Kam hinein ein Störefried;
Da ich ihre Mutter suchte,
Kam die Tochter mir in den Arm.

In den Gärten, noch unreif, sind Pflaumen,
Mein Herz ist durchstochen und durchbohrt;
Ein Lieb hab' ich,
Das Hûrî oder Engel muss sein.

In den Gärten wächst ein Rosenstrauch,
Die Rosen erblüh'n und Sommer wird's;
Mein Lieb möcht' ich nicht Rose heissen,
Ein Rosenleben ist so kurz!

In den Gärten duftende Erbsen steh'n,
Ihr Wuchs ist schlank, sie selbst wie ein Zweig;
Zwei Herzen, sind sie eins geworden,
Kann auch ein Pâdišah nicht trennen.

[1] Var. دکزده بر ساز اولور

آلچق كرازك دالى	*Alčak kirezin dalẹ,*
آلتنده يشيل خالى	*altẹnda ješil halẹ;*
بنى يارە قاووشدر	*beni jare kavuštur,*
يا محمد يا على	*ja Mohammed ja Ali.*
بر طالده ايكى كراز	*Bir dalda iki kirez,*
برى آل برى بياض	*biri al biri bejaz;*
اسمردن آرزوم آلدم	*esmerden arzum aldẹm,*
صارامدم بر بياض	*saramadẹm bir bejaz.*

قرانفلم صارقارم	*Karanfil-im sarkarẹm,*
آچيلمغه قورقارم	*ačẹlma'a korkarẹm;*
يار قپويه كلينجه	*jar kapuja gelinže,*
ميت اولسهم قالقارم	*mejit olsam kalkarẹm.*
قرانفلسن قرارك يوق	*Karanfil-sin kararẹn jok,*
غنچه كلسن تيمارك يوق	*konže gül-sün timarẹn jok;*
بن سنى چوقدن سورم	*ben seni čoktan severim,*
سنك بندن خبرك يوق	*senin benden χaberin jok.*

Niedrig ist der Kirschenzweig
Und ein grüner Teppich d'runter;
O führe mich mit dem Lieb zusammen,
Mohammed, oder Du, Ali!

An einem Zweig zwei Kirschen hängen,
Die eine roth, die andere weiss;
An einer Braunen hatt' ich meine Lust,
Doch eine Weisse konnt' ich nicht umarmen.

Eine Nelke bin ich und hänge da,
Vor dem Erblühen ist mir bang;
Doch kommt das Liebchen an die Pforte,
— und wär' ich todt — ich stehe auf!

Eine Nelke bist Du ohne festen Stand,
Eine Rosenknospe ohne Pflege;
Ich liebe Dich seit langem schon,
Doch kam Dir von mir keine Kunde.

بن بر اوزون قامشم	*Ben bir uzun kamẹš-ẹm,*
قپوكه طايانمشم	*kapuna dajanmẹšẹm;*
ايستر آل ايستر آلمه	*ister al ister alma,*
النكه يازلمشم	*alnẹna jazẹlmẹšẹm.*
المايم آلمه بنى	*Elma-jim alma beni,*
سودايه صالمه بنى	*sevdaja salma beni;*
كتور صرافه كوستر	*götür sarrafa göster,*
قلب ايسهم آلمه بنى	*kalb isem alma beni.*
الما ويردم آلمزسن	*Elma verdim almazsẹn,*
سن الماسدن قالمزسن	*sen elmasdan kalmazsẹn;*
هانكى باغك كليسن	*hangi ba'ẹn gülü-sün?*
زمهريده صولمزسن	*zemheride solmazsẹn.*
باغچهلرده تك لاله	*Baχčelerde tek lale,*
كوكل ويردم پك ياره	*gönül verdim pek jare;*
بوينم زينجيرده اولسون	*bojnum zinǯirde olsun,*
الم يتسه تك ياره	*elim jetse tek jare.*

Ein schlanker Rosenstrauch bin ich,
An deine Thüre lehn' ich mich;
Nimm, wenn Du willst, mich oder nicht,
Dir auf die Stirn geschrieben bin ich.

Ein Apfel bin ich, nimm mich nicht,
In Liebesglut versetz' mich nicht!
Dem Wechsler bring' und zeige mich,
Und bin ich falsch, so nimm mich nicht.

Einen Apfel Dir gab ich, Du nimmst ihn nicht!
Dich überstrahlt kein Diamant;
Aus welchem Garten nur stammst Du, Rose?
Im harten Winter ja welkst Du nicht!

In den Gärten einsam Tulpen blüh'n,
Mein Herz gab ich ganz der Geliebten hin;
Mein Hals mag sein in Ketten geschnürt,
Wenn nur meine Hand die Geliebte berührt!

باغچەلردە يشل سروى	*Baχčelerde ješil selvi,*
صدق ايلە سودم سنى	*sidk ile sevdim seni;*
بر قيلكە بيك التون	*bir kęlęna bin altęn*
ويرسەلر ويرمم سنى	*verseler vermem seni.*

Leidenschaft.

اغستوسدە صويە كيرسەم	*Avostosda suja girsem,*
بالطە كسمز بوز اولور	*balta kesmez buz olur;*
آلتمشندە بر يار سوسەم	*altmęšęnda bir jar sevsem,*
اون بشندە قيز اولور	*on bešinde kęz olur.*
اريدم قامش اولدم	*Eridim kamęš oldum,*
بر سودايە دوش اولدم	*bir sevdaja duš oldum;*
بو سودانك اوجندن	*bu sevdanęn užundan*
يووە طوتمز قوش اولدم	*juva tutmaz kuš oldum.*

In den Gärten grüne Cypressen stehen,
Mit treuer Liebe liebt' ich Dich.
Und gäbe man tausend Goldstücke mir
Für ein Haar von Dir, Dich gäb' ich nicht her!

Geh' im August ich in ein Wasser,
Wird's zu Eis, das keine Hacke zerschlägt:
Doch lieb' ich ein Lieb in den Sechzigen,
Zum fünfzehnjährigen Mädchen wird's!

Zusammenschmolz ich und ward wie ein Rohr,
In Liebesglut verfiel ich ganz:
Und so heissen Liebens End' ist nun,
Dass ich ein Vogel bin, den das Nest nicht hält.

(Fortsetzung folgt.)

Palmyrenisches.

Von

S. Reckendorf.

de Vogüé, **3,** 3, lies מְנַד לָה [מַתָּנָא] לְעָלְמָא [וְקָרֵב oder וַעֲבַר] צְלָוָתָא וַאֲקִם.

Z. 4. etc. חֵר[מֵא] ל[מַ]לכבֵ[ל לנַ]דתַימִי.

מנד kann nicht Part. Afel von נגד (= משך) ‚zuführen, zu Gute kommen lassen‘ sein, da es parallel mit dem Perfectum וַאֲקִם steht. Vielmehr ist es (wie schon de Vogüé annimmt) = مجد, das übrigens nach dem Kamûs in der i. und iv. Conjugation ‚gross machen‘ bedeutet, aber auch (wie hier) عطيمة كثيرة ويرمك ‚grosse Geschenke geben‘. Ein Nomen dieser Wurzel könnte bei de Vogüé, *Inscr. palm. inéd.*, *J. A.* 1883, i, 244, Nr. 2, 5, stehen: מגדא (vgl. den Separat-Abzug, Paris, 1884).

Von dem griech. κατ' ἔτ[ος] κ(αὶ) stünde im palmyrenischen Texte freilich nichts, vielleicht aber eben so wenig im griechischen Texte und man hat καὶ ἔτ[αξε]ν zu lesen = ואַקִם. Das defective *î* dürfte damit gesichert sein. — נדתימי = Τυχῇ Θαιμεῖος. Letzteres steht sicher, s. Wadd. 2588.

Z. 5. Vor ליקרה muss ein Wort ergänzt werden, das der griechische Text nicht hat und nicht etwa = μνήμης χάριν ist, denn, wenn neben τειμή noch etwas Aehnliches steht, z. B. auch εὐχαριστεία, so wird im Palmyrenischen stets nur τειμή wiedergegeben.

5, 4. etc. בְּכָל צבו קָלָה לִיקָרֵה.

5, 2 ergänze [שמ]ענר, vgl. hebr. שְׁמַעְיָה.

6, 2. נבבא = [.]α[...]. Der Mann ist mit Γαββᾶ, W. 2591, identisch. Lies נַבָּא. Dittographie. Verdoppelte Consonanten werden auch im Palmyrenischen nie doppelt geschrieben.

8, 3. Vgl. diese Zeitschrift, ii, 15.

9, 3. ואשטח(?) ,und breitete aus(?)‘.

9, 4. למקמו עלוהי ,um darauf zu stellen‘. 9, 5 vor בירח: תצביתא . . . .

11, 2. 3. Sollte dazwischen nicht eine Zeile ausgefallen und zu ergänzen sein: בדיל די שפר לה בכל צבו כלה.

11, 4. כנונא mag ,Kohlenpfanne‘ sein. Vgl. Beṣa 21 *b*. Šabbat 47 *a* und Raši zu letzterer Stelle: כלי נחשת שמביאין בו האור לפני שרים להתחמם, syr. ܟܢܘܢܐ, arab. كَانُون in gleicher Bedeutung.

14. Nach der Jahreszahl בנין ותצביתה כלה [בדיל די בנא]. Vgl. 16, 4: ובנא היכלא . . . . [ותצבי]תה כ[ל]ה.

Beachte den Standort: ,Grand édifice ruiné qui paraît avoir été un temple.‘

15, 5. ובנן סניאן (nicht זבון) entspricht dem griech. διηνεκεῖ.

15, 6. שפירית.

16, 3 lies אסטרטומא = στρατευμάτων des griechischen Textes.

33 a, 3 lies קישא, Fem. zu قَيْس. Hebr. קיש, nabat. קישא. Vgl. Nöldeke, *ZDMG*. 40, 167 und bei Euting, *Nabat. Inschr.*, S. 27.

35, 2. Ende. תדמ[ריא], was im griechischen Theile fehlt. Dasselbe Verhältniss in Nr. 36.

Z. 3. Ende. ליקרה[ון]. Die Zeile ist nicht umgebrochen.

Z. 4. עד עלמא. So auch 36 a, 4; 36 b, 2. Sonst לעלמא.

71 Ende. ולא חבורא בה [1] אתא היכ די כתבת ,und nicht sei Theilhaberin daran eine Frau, wie ich geschrieben habe.‘[2] איש ist in einem aramäischen Texte unmöglich. Ferner wird ,Frau‘ durch den Gegensatz zu ἄρσεσι gefordert, und חבורא muss sowohl wegen לא, als wegen seiner prädicativen Verwendung st. abs., also Femininum, sein. Die Aenderung von איש in אתא ist übrigens, in palmyrenischen Buchstaben gedacht, höchst einfach. — Vor ולא stand vielleicht ולמבערא ,und zur Verbrennungsstätte (?)‘.

79, 3. Ende. די ק[רי]הי ,zu welchem er rief‘. Das auslautende י noch geschrieben (syr. ܩܪܝܗܝ), sonst im Palmyrenischen bei den ל״א nicht mehr.

---

[1] Zum *i*-Vocal vgl. *Zolltarif* ii a, 46. 47; ii c, 28. איתא.

[2] Die Inschrift Wadd. 2623 muss dieselbe Bestimmung enthalten haben.

83 a b. Die beiden Personen sind doch wohl identisch. Vgl. Nr. 36 a und b.

87 a, 3. **b,** 2. אתרקסין kann seiner Form nach nicht Ethnicon sein. Es ist Object zu עבד und ein bautechnischer Ausdruck. Griech. θριγκός ‚Sims, Fries, Schlussstein, Umfriedung‘. Was es hier heisst, ist nicht zu sagen, die Angaben über Fundort u. s. w. bei Waddington geben keinen Anhaltspunkt.[1]

91, 6. ////ע ־ד [י]ום .... [בִּיַר]ח. Die Reihenfolge also anders als Oxon. III, V. 124; *Zolltarif* I, 1. Auch der blosse Monatsname (ohne Tag) steht im Palmyrenischen nur dreimal nach der Jahreszahl, im Griechischen immer.[2]

93, 5. Enthält entweder etwas ganz Fremdes, oder etwas ganz Bekanntes, nämlich: [ו]חַיֵא בנַהו[ן ובנַי] בַיתהון (6) כֻלהון.

95, 2. בולנאי. Ob die von Sachau postulirte Grundform zu בונָא?

98, 4. ‚Für ihr (fem. sing.) Leben‘ muss חיה heissen. Vgl. 84, 3. Euting, *Epigr. Misc.* 6, 5. Das ו ist fehlerhaft.

103, 5. לָא זוָד ‚ohne Wegzehrung‘. Vorher vielleicht בדְכ ‚an einem Orte‘(?). Z. 6. [לְ]ה nimmt בריך ש׳ wieder auf.

de Vogüé, *Inscr. palm. inéd.* (*J. A.* 1888, I, 243), Nr. 1. Der Vater Jediabels ist בְּרַ[י]כִי, wodurch V. 2, 1 (und Mordtmann, z. St.) bestätigt wird.

Euting, *Epigr. Misc.* (*SBBA.*, 1885), S. 415, Nr. 109. אפתי, Afel von פתא ‚(Bel oder dgl.) hat weit gemacht‘, vgl. מַלֵּא u. s. w., hebr. רְחַבְיָה, יוֹסֵף (sc. אֵל).

---

[1] Im Talmudischen erscheint θριγκός als טרקסין, טריקסין, טריכסין. Vgl. Sachs, *Beitr.* I, 134, der Zwischenraum zwischen den beiden Vorhängen, welche das Allerheiligste vom Heiligthume trennen. Die palmyrenische Transcription ist genauer. Das ט im Talmudischen mag durch das ק veranlasst sein. Auf keinen Fall hat das Wort mit τρῦχος etwas zu thun.

[2] Die Stellen sind: Euting, *Epig. Misc.*, Nr. 5. 7; V. 25 (der Tafel).

Anzeigen.

Sh. P. Paṇḍit M. A., *The Gaüḍavaho, a Prakrit poem by Vâkpati,* edited by —. (Second notice.)

The contents of the Gaüḍavaha and Râo Bahâdur Ś. P. Paṇḍit's treatment thereof in his Introduction which together with its Appendices almost forms a small volume by itself, well deserve a separate notice. Mr. Paṇḍit's Introduction opens with a very careful analysis of the poem, interspersed with accurate translations of the most important or striking verses. Vâkpati's work, it appears, differs from the other historical romances which hitherto have become known, chiefly thereby that the author bestows as much care as possible on the accessories and gives as little as possible of real history. The *maṅgala* contains sixty three verses addressed chiefly to the three great Hindu deities among whom Vishṇu, apparently the author's *ishṭadevatâ,* receives the lion's share. The second subject of his preface, the remarks on poets, poetry and critics, is treated in the same diffuse manner. It shows, however, one novel feature, an encomium of the Prakrit language. The description of the poet's hero, Yaśovarman of Kanyakubya-Kanoj, which fills vv. 99—192, mentions not a single historical fact, but goes in flattery considerably beyond what the writers of other Charitas have dared to do. Yaśovarman is not only represented as a paragon of all kingly virtues, but he is placed almost above the gods and declared to be an incarnation of infant Hari. The next portion of the poem, vv. 193—796, gives a hazy account of Yaśovarman's military exploits which are enumerated as the incidents of a so-called *digvijayayâtrâ,* extending over many years. The king, it is said, on setting out from his capital

marched south-east through the Vindhyas against Gauḍa or Magadha, the ruler of which country first fled at his approach, then fought and finally was slain. From Gauḍa Yaśovarman went to the coast, probably of the Bay of Bengal, and subdued the Vaṅgas. After the Vaṅgas it was the turn of the king of the Dekhan to submit. Next Yaśovarman again approached the ocean, it would seem, opposite to Ceylon and thence proceeded on an expedition against the Pârasîkas whom he vanquished. Afterwards he levied tribute on the inhabitants of the Western Ghats. Then he reached, after crossing the river Narmadâ, for the third time the shores of the sea, probably in Kâṭhiâvâḍ. Thence his march was directed to the north-east. Passing through Maru-Mârvâḍ and Śrîkaṇṭha-Thâṇesar, he visited Kurukshetra and the site of Hariśchandra's town[1] which had been taken up to heaven. On the latter he built a temple *in a single day*. Finally he invaded the mountainous country in the extreme north, 'where specially his valour became unbearable'. Then only was he satisfied and returned home to Kanoj. Vâkpati expands these brief notes which contain no precise details besides those given, by introducing numerous lengthy descriptions of the scenery, the seasons, royal amusements and the like, as well as by drawing largely on the mythological tales of the Purâṇas and the Epics. He has succeeded in giving his narrative a very unreal appearance and in making it, at least for the present, almost useless for historical purposes.

The concluding portion of the work vv. 797—1209 contains the poet's statements regarding himself and an account of the manner in which we was induced to write his poem. The former which are very brief, have already been mentioned in the First Notice of Mr. PAṆḌIT's volume. The latter which fills about 400 verses, says in reality nothing more than that Vâkpati was asked to describe Yaśovarman's career at a *sabhâ* by certain unnamed lovers of poetry and that he undertook the work in spite of its difficulty, because he considered such an incomparable hero to be the only worthy theme of his song. A

[1] I do not think that the poet means to indicate that the town occupied the site of the modern Oude-Ayodhyâ. Some place west of Kanoj seems to be meant.

new description of Yaśovarman and of his greatness, in the course of which we learn that he belonged to the Lunar race, and general reflexions on mankind help to make up the extraordinary number of stanzas. The request to compose the poem, it is said, was addressed to Vâkpati in the evening. He delayed fulfilling the wishes of his friends until the next morning. Then he made himself ready to begin the recitation which men and gods welcomed. He ends with an exhortation to his hearers to listen attentively.

The abrupt ending of the work at once suggests, as Mr. PAṆḌIT very truly says, the question, whether the poem is, in its present form, a torso or a complete work. His answer is, that it must be considered merely the prelude to a very large lost poem. His arguments are 1) that, if this were the whole, its title 'The slaying of the Gauḍa king' would be a misnomer, since this feat receives very scant notice; 2) that certain expressions in the second part, especially in vv. 844 and 1074, indicate that the real narrative is to come. I can only agree with this conclusion and admit that Mr. PAṆḌIT's arguments have considerable force. But I believe that others may be added. First it must be mentioned that we know of no Indian *mahâkâvya* which ends in such a manner as the present work. No *mahâkavi* has ever wound up, or will ever wind of a poem with a verse like 1209: 'The purifying, marvellous life of that illustrious protector of men, which causes wonder, will now be sung. Listen!' Secondly the three MSS. of the text distinctly state that they give merely the introduction to a larger work. The colophon of *K.* which Mr. PAṆḌIT considers to be correct and has received into his text, says: *kairâyalañchhaṇassa Vappairâyassa gaüḍavahe gâhâvîḍhaṁ samattaṁ* | 'In the Gauḍavadha of Vâkpatirâja, who bore the title prince of poets, *the foundation consisting of Gâthas* has been completed.' To me it is seems most probable that *gâhâvîḍhaṁ* is a mistake for, or an unlucky conjectural emendation of, a rare word which occurs in the colophon of *Dc.* and *P.* The latter give a *gîti: kairâyalaṁchhaṇassa va Vappairâyassa gaüḍavahaṁ* | *nâmeṇa kahâvîḍhaṁ raiyaṁ chia taha samattaṁ* ‖ This would mean litterally: 'Of Vâk-

patirâja, who bore the title prince of poets, the Gauḍavadha, called *the foundation of the story,* has been composed and likewise completed'. Here we have instead of *gâhâvîḍhaṁ* the term *kahâvîḍhaṁ,* the Sanskrit equivalent of which, *kathâpîṭham,* is known from two translations of another very famous Prakrit poem. Both Kshemendra's and Somadeva's renderings of the Bṛihatkathâ give it as the title of the first or introductory Lambaka, and it is therefore not doubtful that its Paiśâchî equivalent occurred in the original. Under these circumstances I feel no doubt that the word *kahâvîḍhaṁ* was originally found in all the MSS. of the text of the Gaüdavaha and that, imitating Guṇâḍhya, Vâkpati himself gave this name to the introductory section of his poem which in length resembles the Lambakas of the Bṛihatkathâ. As regards the wording of the *gîti* in *Dc.* and *P.*, it is probably corrupt. Possibly *gaüḍavahe* has to be written for *gaüḍavahaṁ.* At the same time one cannot altogether deny the possibility that two lines may have been lost, which stood between those preserved. But whatever may be thought of the corrections proposed, the fact remains that the colophons of the three MSS. declare the work to be imperfect. As all three MSS. are independent of each other and very ancient, they may be considered trustworthy witnesses.

From the consideration of this preliminary question Mr. Paṇḍit turns p. xlix—lxiv to a discussion of the Prakrit studies, of Vâkpati's poetry and of the genuineness of the literary Prakrits. His remarks on the Prakrits and on Vâkpati's literary merits appear just and will probably not be disputed by anybody. His assertion, however, that the Râvaṇavaha was the *only* Prakrit poem accessible in a critical edition before the publication of the Gaüḍavaha, wrongs Professor A. Weber who has been the first pioneer on this field as on many others. I am certain that nobody will regret it more than Mr. Paṇḍit himself, that Professor Weber's laborious and important volume on Hâla's Saptaśatî has escaped his attention. As regards the remarks on Vâkpati's poetry, I think that a closer examination of the peculiarities of his language and versification, and a comparison

of his style with that of the Râvaṇavaha would have been welcome to all students of Prakrit. So accomplished a Prakritist as Mr. PAṆḌIT would certainly have been able to tell us something worth hearing on these points.

The last portion of the Introduction pp. LXIV—CVI refers to Vâkpati's personal history and the date of Yaśovarman. With respect to the former Mr. PAṆḌIT proves that Vâkpati was a contemporary of Bhavabhûti, but somewhat younger, and either his pupil or an ardent admirer. The date of Yaśovarman and of his protegés Bhavabhûti and Vâkpatirâja must, as Mr. PAṆḌIT thinks, be fixed according to the statements of Kalhaṇa, who in his Râjataraṅgiṇî declares that Yaśovarman was conquered by Lalitâditya-Muktâpîḍa, the fifth king of Karkoṭa or Nâga dynasty, and places the beginning of the reign of the latter in the year 695 A. D. and his victory a few years later. The correctness of this date has been disputed by Sir A. CUNNINGHAM and myself. We have asserted that it is too early by thirty-one years. Mr. PAṆḌIT has now taken great trouble in trying to controvert our view and to rehabilitate Kalhaṇa whose general trustworthiness and character as a historian I have assailed in my Kaśmîr Report. This controversy which is conducted throughout in the most courteous manner, fills the greater part of the last forty pages of Mr. PAṆḌIT's Introduction and the second and third Notes or Appendices pp. cxxxv—ccv. Mr. PAṆḌIT's defence of Kalhaṇa is certainly very ingenious and he succeeds in proving some objections against the accuracy of the latter to be erroneous or inconclusive. But unfortunately all the points which he gains, are minor ones and the difficulties which prevent the majority of Orientalists from accepting Kalhaṇa's narrative as historical in its earlier part and as faultless in the five last books, remain as great as ever. With respect to the question regarding the dates of the Karkoṭaka kings I agree with Mr. PAṆḌIT when he says p. LXXXII that the mention of the king's maternal uncle who received Hiuen Tsiang on his visit to Kaśmîr does not *prove*, as Sir A. CUNNINGHAM thinks, the incorrectness of the date of Pratâpâditya. Pratâpâditya, who had

no maternal uncle, began to reign according to Kalhaṇa's chronology, not in 630 but in 632 A. D. Supposing Sir A. CUNNINGHAM'S date of Hiuen Tsiang's arrival, Aug. 10. 631 to be correct,[1] it will fall in the reign of Durlabhavardhana-Prajñâditya, about whose maternal relatives nothing is stated. It is further perfectly true that the Jaina statement, according to which Yaśovarman reigned in Vikramasaṁvat 800 or 743—44 A. D., *may* be reconciled with the assumtion that Laliṭâditya's reign began in 695 A. D. Mr. PAṆDIT says quite correctly, p. LXXXV, that Yaśovarman may have had a long reign and may have continued to reign after being defeated by Lalitâditya. He has also succeeded in showing in his Note II, p. CXXXV—CLXI, that the Jaina story regarding Bappabhaṭi and Vâkpati is not worth much. But this does not alter the general aspect of the case. As regards myself, I have never attributed any weight to the first point and never mentioned the latter in my published papers on the question.[2] I rely altogether on the Chinese dates from the reigns of Chandrâpîḍa and Lalitâditya, on a statement which Ratnâkara makes in the Haravijaya regarding himself, and on an obvious improbability in Kalhaṇa's narrative. The Chinese historian Matuanlin gives in the 134th book of his *Recherche approfondie des anciens Monuments* a description of the country of Koshimi or Kiachemilo i. e. Kaśmîr and remarks incidentally: 'About the year 713 the people of this country sent [an embassy] to the court, and in 720, an imperial decree granted the title of king to their prince who was called Tshentholopili. In the mean while they had offered a

[1] I consider this date to be *too early* by about four months. Hiuen Tsiang (*Vie,* p. 14) started from China on Aug. 1, 629 and spent the *vasso* (retraite d'été) of the following year at Kapiśa. The *vasso* cannot have ended before the end of autumn, and the departure from Kapiśa must, therefore, fall in autumn, not on May 1, as Sir A. CUNNINGHAM assumes. Mr. PAṆDIT's proposal to fix Hiuen Tsiang's arrival in Kaśmîr in 629 or in the early part of 630 is, of course, impossible.

[2] If Mr. PAṆDIT says p. LXXX, that I attribute great weight to this point, he probably thinks of remarks I have made in my letters to him. My only published notes on the question of the Karkoṭaka dates are to be found in the *Indian Antiquary,* vol. II, p. 105 ff. and *Kaśmîr Report*, pp. 43, 55.

tribute of foreign medicaments. Thianmu [wood of heaven] being dead, his youngest brother Mutopi succeeded him. The ambassador whom he sent, called Folito, said that all kingdoms were under the control of the divine Khan (the emperor of China) and received through him peace and activity. He added, that there were in his country three sorts of troups, men mounted on elephants, horsemen and infantry, and that his master, aided by the king of Central India, had intercepted the five great routes into the country of the Thibetans so that one could neither enter nor get out, and that he had beaten them on all occasions; that if the divine Khan would send there troups, as he had done for the kingdom of Pholiu [Balti], he [Mutopi] was in a position to furnish all provisions and all necessary assistance; that there was in their country a lake called Mahapotomolung [Mahâpadma or Ullola] and that his master wished the divine Khan to establish there a camp. He finished by asking for him [his master] the title of king. This petition having been translated, the emperor ordered by a decree that the ambassador should be treated sumptuously in the palace, that magnificent presents should be made to him and that Mutopi should be registered with the title of king'.

Thus M. A. RÉMUSAT, *Nouveaux Mélanges Asiatiques,* pp. 196—7. From M. KLAPROTH's translation of an identical passage, taken from the *Histoire de Thang,* sect. CCXXI. B, fol. 9 it appears that the word Thianmu which M. RÉMUSAT considers to be a proper name, is a translation of *devadâru* and belongs to the preceding sentence which means that the Kaśmîrians sent medicaments and pinewood as presents. Moreover, the person, whose death is mentioned, is Tshentolopili. Finally in another work[1] the purpose of the first embassy is stated to have been to ask for aid against the Arabs.

Mr. PAṆḌIT declares these statements to be incredible, 1) because nothing is said about incursions of the Arabs by Kalhaṇa who had ample materials for the Karkoṭaka period and treats just Chandrapîḍa's and Lalitâditya's reigns at great length, 2) because

[1] A. RÉMUSAT, *Mémoire sur plusieurs questions relatives à la géographie de l'Asie Centrale*, quoted by GILDEMEISTER, *Script. Arab. de rebus Indices,* p. 13.

Kalhaṇa's chronology presents an unbroken series of kings and dates and it is, therefore, necessary to show where his fault lies and where the correction has to be made. It seems to me not difficult to answer these objections. As regards the first point, Mr. PAṆḌIT's statement is not quite exact. It is true that more than seventy verses are allotted to Chandrapîḍa's reign—and that a great deal is said about his piety and justice. We are also made acquainted with some rather questionable anecdotes illustrating these qualities, with the names of his wife, of his Guru and of one of his officials, as well as with the fact that he built some temples. But not one word is said of the political history of the period. This remark applies to *all* the earlier Karkoṭakas with the exception of Lalitâpîḍa. It is, however, perfectly certain from the statements of Hiuen Tsiang that important political events which Kalhaṇa does not mention happened in the early part of the seventh century. For speaking of Takshaśilâ which he visited, BEAL, *Siyuki,* vol. I, p. 136 he says: 'Formerly this country was in subjection to Kapiśa, but *latterly* it has become tributary to Kiashimilo (Kaśmîr).' Again in his account of Sangholopulo i. e. Siṁhapura or Siṅghapura he remarks, *ibidem* p. 143: 'The country has no king or rulers, but is in dependence on Kaśmîr.' This dependency, too, was conquered by the Kaśmîrians about 600 A. D., as I have shown in my remarks on the Lakkâ Maṇḍal Praśasti which enumerates eleven generations of the kings of Siṅghapura. Nor were these conquests temporary ones. Matuanlin loc. cit. p. 198 likewise enumerates Sengholopulo among the five dependecies of Kaśmîr. Neither Takshaśilâ nor Siṅghapura are alluded to in the Râjataraṅgiṇî. It would seem that, if Kalhaṇa's sources did not mention such important additions to the Kaśmîrian territory,[1] there is no reason for our declaring the concealment or accidental omission of a Mussalman inroad during the reign of Chandrapîḍa to be incred-

[1] I may add that two other important conquests, that of *Uraśâ* and *Râjapurî* had been made before Hiuen Tsiang's visit, see *Siyuki*, vol. I, pp. 147, 163 and Matuanlin loc. cit. p. 198. Kalhaṇa says nothing about them. But mentions the towns *much later* as dependencies of Kaśmîr. The time of these conquests can, however, not be determined.

ible or even improbable. Kalhaṇa's sources for the history of Lalitâditya were much more abundant, but unfortunately not really historical and contemporary documents. Lalitâditya is in his account a half mythical personage. He is described as a ruler of incomparable greatness, who conquered the whole of India and Turkistan besides. Such exaggerated descriptions might have occurred, as Vâkpati's Gauḍavadha shows, even in historical romances written by the court-poets of Lalitaditya. But when Kalhaṇa tells us Râjat. IV, 370—71 that the story of his death is as wonderful as that of his life and that there are half a dozen accounts of the former, the one more incredible than the other, it becomes evident that he made up his account not from contemporary chronicles, but from very questionable late sources. It agrees with this estimate of the value of Kalhaṇa's narrative that the one case in which we are able to test its accuracy, speaks against him. He tells us, Râjat. IV, 184 (TROYER, 185 Calc. ed.) that 'after taking Phalapura (resembling) a fruit, and after appropriating Parṇotsa (which may be compared to) a leaf, the king, amusing himself, established (there?) a pleasure-garden and a Vihâra.' Hence it appears that Kalhaṇa ascribed the conquest of Parṇotsa, which is later Râj. VII, 130 (TROYER, 1312 Calc. ed.) again mentioned as a dependency of Kaśmîr, to Lalitâditya. This is, however, contradicted by Hiuen Tsiang. *Parṇotsa* is the modern Pûnch or Prûnts.[1] In his account of Punnutso which has been correctly identified with Pûnch-Prûnts by Sir A. CUNNINGHAM, the Chinese pilgrim says BEAL, *Siyuki,* vol. I, p. 163: '*There is no independent ruler, the country being tributary to* Kaśmîr.' Hence it was *not* Lalitâditya, but an earlier ruler who annexed this principality. This, I think, is sufficient to show that there are mistatements and omissions in Kalhaṇa's account of the earlier Karkoṭaka kings. The question now arises, if the account of the Chinese is supported by other independent evidence. This is

[1] Among the Kaśmîrian Paṇḍits *Prûnts* is commonly called *Parṇotsa* and P. Sâhebrâm points out the identity of Parṇotsa and Prûnts in his notes on the Râjataraṅgiṇî. Hiuen Tsiang's *Punnutso* comes close to the Sanskrit form, and still closer Matuanlin's *Pannuthso*, loc. cit. 198.

certainly the case. For the Arabs tell us that *Muhammad bin Kasim* after the capture of Multân in 713 A. D. made either personally, or caused to be made by one of his subordinates, an inroad into the Panjâb which extended as far as the Himâlayas. The details are to be found in Sir H. ELLIOT's *History of India*, vol. I, pp. 207, 436. Further an expedition into Kaśmîr, be it the outlying territory or the valley itself, was made between 750—760 A. D. in which many women and children were taken captive (Sir H. ELLIOT, *ibidem* pp. 127, 444). These statements, the last of which occurs in a work of good repute written before 892—3 A. D. deserve full credence, since Dr BHAGVÂNLÂL's grant of the Chalukya Pulakeśi[1] has furnished the proof that the Arabs do not exaggerate the magnitude of their operations in Western India. They show, too, that the kings of the Panjâb and Kaśmîr had in the first half of the eighth century reason enough to look out for assistance and to appeal, like the last Persian monarch Yezdegird,[2] to the only powerful empire of Asia which the Arabs had not touched.

Mr. PAṆḌIT's very reasonable demand that the exact point should be shown where Kalhaṇa's mistake lies and where the reduction of thirty-one years has to be made, can also be satisfied without much difficulty. Sir A. CUNNINGHAM has pointed it out in a manuscript note to the copy of his paper on the ancient coinage of Kaśmîr, which he presented to me in 1877. The latter portion of the note which I now publish with the author's permission, runs as follows: 'The earliest Lok-kâl date is the year 89, which I apply *to the accession of* Lalitâpîḍa, when the Queen's (Jayâdevî—the mistress') brothers came into power. *Otherwise the longevity of these brothers would be unreasonable.*' The fault undoubtedly lies there and Sir A. CUNNINGHAM has found the solution of the difficulty. Kalhaṇa tells us, Râj. IV, 677 (TROYER, 683 Calc. ed.), that Lalitâpîḍa kept as his mistress a woman of evil fame, called Jayâdevî, the daughter of the spirit-seller

[1] *Verhandlungen des VII. Internat. Orientalisten-Congr., Arische Section,* p. 223 ff.

[2] See GILDEMEISTER, *Scriptorum Arabum de rebus Indicis etc.,* p. 12 and M. A. RÉMUSAT's work quoted there note 4.

Upa of Âkhuva. This woman who bore a son, called Chippaṭa-Jayâpîḍa or Bṛihaspati, had five brothers who acquired a prodigious wealth through the liberality of Lalitâpîḍa (loc. cit. 682 TROYER, 687 Calc. ed.). Later, according to Kalhaṇa in 804 A. D., their nephew came to the throne and they ruled in his name (verse 678 TROYER, 687 Calc. ed.)[1] After twelve years, in 816 A. D. they killed him and set up another king Ajitâpîḍa (verse 685 TROYER, 690 Calc. ed.). Kalhaṇa further asserts that from the death of their nephew which, as he says, occurred in the Lokakâla year 89, they continued to rule Kaśmîr uninterruptedly for thirty-six years longer (Râj. IV, 702). Lalitâpîḍa began to reign, according to Kalhaṇa's chronology, in 785 A. D. The brothers who became his favourites, must have been in his reign grown up men. If afterwards they ruled Kaśmîr in all but in name from 804 A. D. to 816 and then for 36 years more, or until 852, it would be necessary to assume that they reached the great age of ninety years or more. This is improbable. Moreover there is another circumstance mentioned in my *Kaśmîr Report*, p. 43, which shows that Kalhaṇa's chronology is faulty just at this point. Kalhaṇa says that the poet Ratnâkara 'gained notoriety' during the reign of Avantivarman, which according to him extends from 857—884 A. D. Ratnâkara himself says that he was the *Vâgîśvara* or poet laureate of Bṛihaspati i. e. Chippaṭa-Jayâpîda, who according to Kalhaṇa ruled from 804—816 A. D. The two statements can be reconciled only, if considerably less than forty years elapsed between the reigns of the two kings. Sir A. CUNNINGHAM's conjecture that the first Lokakâla date, the year 89, has to be referred to the beginning of Lalitâpîḍa's reign, is in every respect suitable. It cuts off exactly the 31 years by which according to the Chinese the reigns of Chandrâpîḍa and Lalitâditya are antedated. For we now obtain: 1) Lalitâpîda 816—828 (instead of 785—797), 2) Saṁgrâmâpîḍa 828—835, 3) Chippaṭa-Jayâpîḍa or Bṛihaspati 835—

[1] The verse is corrupt and unintelligible in both editions. It ought to be read: *padmotpalakakalyâṇaṁammadharmaiḥ sa mâtulaiḥ* | *bâlakaḥ pâlyamânobhût pṛithivîbhogabhâgibhiḥ* ||

847, 4) the three puppet kings Ajitâpîḍa, Anaṅgâpîḍa and Utpalâpîḍa 847—857. As Kalhaṇa against his usual custom does *not* give the length of the reigns of Ajitâpîḍa and Utpalâpîḍa and merely remarks that Anaṅgapîḍa was deposed after three years (Râj. IV, 708), it is not necessary to dispute a single one of his *explicit* statements regarding the duration of the reigns. His assertion that the five brothers of Jayâdevî enjoyed power and prosperity during thirty-six years may likewisè stand. There is merely a mistake with respect to the beginning of their power. These considerations make it necessary for me to adhere to my former opinion on the date of Lalitâditya, and to place the composition of the Gauḍavaha which I believe with Mr. PAṆḌIT to have been written after Yaśovarman's death, about 750 A. D.

Space is wanting to notice in detail Mr. PAṆḌIT's remarks on Kalhaṇa's trustworthiness as a historian and on his account of the earlier history of Kaśmîr down to the end of the Gonanda dynasty. I can only say that Mr. PAṆḌIT's ingenious defence does not induce me to alter the opinions which I have expressed in my *Kaśmîr Report*. I still believe that he worked with great levity, lengthening and cutting down the reigns to suit his convenience. It does not matter in the least, whether the verse Râj. I, 21 confesses this, as I think, or does not confess it as Mr. PAṆḌIT holds (pp. CLXXII, CC). Every author who tries to fill exactly 4249 years of Indian history with his records *must* for obvious reasons make very considerable adjustments. Kalhaṇa's remark against Kshemendra (Râj. I, 13) and his invective (verses 48—49) against some authors who caused confusion by placing the Great War at the end of the Dvâpara Yuga, prove that his predecessors had different arrangements. His exultation (verse 50) over his own wonderful feat shows what trouble the adjustments had cost him, and the extraordinary anachronisms in the first three books of his poem indicate how he managed. These anachronisms are not only found in the period before Gonanda III, where Aśoka, who built the marvellous city of Śrînagarî with its 9,600.000 houses, the Turushka kings, whose names are placed in a wrong order,

and Abhimanyu, the patron of the Bauddha grammarian Chandra, are stated to have reigned before 1184 B. C. They occur, too, much later and are of such a character that every attempt at conjecturally restoring the chronology, is hopeless. Most instructive in this respect is the case of king Mihirâkula, whose true date the epigraphic researches of Mr. FLEET[1] have lately brought to light. Kalhaṇa places Mihirâkula *at the end of the eighth century B. C.* Professor H. H. WILSON's adjusted date for him is 200 *B. C.* and Sir A. CUNNINGHAM's 163 B. C. He reigned, however, in reality about *seven centuries later, in the beginning of the sixth century A. D.*

Though I am, therefore, unable to agree with Mr. PAṆḌIT's general views on the chief historical questions, I am glad to acknowledge that, irrespective of these, the last portion of his Introduction and Appendix III possess very great merits. My learned friend's work is of that solid description that even those who disagree with his general views, may learn from it and study it with advantage. His tables of Kalhaṇa's dates are more accurate than any of those published previously and very serviceable. His renderings and discussion of the introductory verses of the Râjataraṅgiṇî will claim the attention of every future translator of the work. He has corrected various errors into which I myself and others have fallen e. g. that regarding the latest Lokakâla date mentioned in the Râjataraṅgiṇî (p. CCI).

Among the varied information in the other Appendices the careful analysis of the historical matter in Bâṇa's Śrîharshacharita, p. CXXV ff., deserves commendation and the attention of those Orientalists who cannot read the original. The first miscellaneous note at the end of the last number of this Journal shows that I have lately had occasion to study the poem. I can, therefore, bear witness to Mr. PAṆḌIT's accuracy. Most interesting, too, is the fact, brought forward in App. IV, p. CCVI, that Bhavabhûti is called the pupil of Bhaṭṭa-Kumârila in a MS. of the Mâlatîmâdhava. One would, however, like to have some proof that this Kumârila is the same person as the great Mîmâṁsaka.

G. BÜHLER.

[1] *Indian Antiquary,* vol. XV, p. 245.

Emil Wietzke. *Der biblische Simson der ägyptische Horus-Ra.* Eine neue Erklärung zu Jud. 13—16. Wittenberg (Wunschmann) 1888, 52 S. 8°.

Zweierlei Methoden der Mythoserklärung stehen gegenwärtig in heftigem Kampfe gegeneinander: die von Adalbert Kuhn und Max Müller begründete, von Steinthal, Cox, de Gubernatis und anderen weiter entwickelte philologische Methode, und die seit einigen Jahren in Aufsätzen, Büchern und Encyclopädie-Artikeln durch Andrew Lang verfochtene anthropologische Methode. Im Sinne der erstern ist die ursprüngliche Bedeutung des Mythos durch die Erkenntniss des appellativen Werthes der in demselben vorkommenden Namen zu erschliessen; der methodische Gang ihrer Forschung wird durch die Gesetze der vergleichenden Sprachforschung disciplinirt; im Sinne der letztern sind in den Mythen der späteren Culturvölker nichts anderes als Residuen vorzeitlicher Sitten und Gebräuche, welche noch jetzt bei den primitiven, sogenannten Naturvölkern nachgewiesen werden können, zu erblicken. Steinthal — der Verfasser ist herablassend genug, ihn ‚den bekannten Berliner Sprachforscher' zu nennen, p. 7 — muss das Verdienst zuerkannt werden, die philologische Methode psychologisch vertieft und die Gesetze des Seelenlebens nachgewiesen zu haben, welche dem Schritte zu Grunde liegen, dass aus dem Mythos Erzählungen werden. Da aber diese Gesetze, diese allgemeinen Functionen des Seelenlebens, nicht auf einzelne Rassen der Menschheit beschränkt sein können, so war die Folgerung nicht abzuweisen, dass die Erscheinungen, welche uns die Betrachtung der Mythenbildung bei den Indogermanen darbietet, auch auf dem Gebiete der Mythen anderer Rassen vorwalten. Mit Bezug auf den hebräischen Mythos, dessen spätere literarische Verarbeitung uns in einem zusammenhängenden Schriftthum vorliegt, hat Steinthal seine These in mehreren grundlegenden Aufsätzen seiner *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* nachzuweisen gesucht, von welchen Aufsätzen dem Verfasser nur der Essay über die Simsonsage bekannt geworden zu sein scheint, zum grossen Unglücke des ‚bekannten Berliner Sprachforschers', der übrigens nach des Ver-

fassers Ansicht ‚besonnene Forscher nicht zu überzeugen vermocht' hat (p. 8).

Die durch die philologische Methode erschlossenen Resultate haben übrigens noch von anderer Seite her ihre Anwendung auf nichtarische Mythologie gefunden. Beispielsweise hat LE PAGE RENOUF in seinen *Hibbert Lectures* (1879): *On the origin and growth of religion as illustrated by the Religion of ancient Egypt* (London 1880) den Versuch durchgeführt, die Allgemeinheit der Gesetze der Mythosbildung an den mythologischen Ueberlieferungen der Aegypter nachzuweisen, und derselbe Aegyptolog hat die Stichhaltigkeit seiner Meinung, dass auch die ägyptischen Mythen nach ihrer ursprünglichen Bedeutung über die Vorgänge der Natur reden, in einem speciellen Aufsatze: *Egyptian Mythology particularity with reference to mist and cloud* (*Transactions Soc. of Bibl. Archæol.*, 1884, p. 198—229) zu bekräftigen gesucht.

Speciell dem hebräischen Mythos ist man aber auch von Seiten der anthropologischen Schule näher getreten. Ansätze dazu finden sich bereits in den Schriften früherer Vertreter dieser Methode. Auf grösserem Grunde hat es jüngst der ausgezeichnete holländische Ethnologe WILKEN versucht, die Simsonsage in das Gefüge der LANG'schen Anschauungen einzuordnen; dies ist der Gegenstand seiner auch für Vertreter der gegnerischen Schule immer lehrreichen Schrift: *De Simsonsage*, welche in der holländischen Revue *De Gids* (Nr. 5 des Jahrg. 1888) erschienen ist. Der gelehrte Verfasser ist so bescheiden, die obschwebenden Fragen als auch durch seinen Versuch noch nicht gelöst zu betrachten. ‚Onnoodig te zeggen — so schliesst er — dat ik mij geenszins voorstel, daarin het vraagstuk van de Simsonsage tot zijne eindoplossing te hebben gebracht.'

Der Verfasser der hier zur Anzeige kommenden Schrift denkt freilich viel zuversichtlicher von seinen eigenen Resultaten. Alles bisher über die Simsonsage Geschriebene soll der pure Nebel sein. Herr WIETZKE hat den Ariadnefaden gefunden. Er selbst allerdings preist seine Leistung derart über alle Maassen an, dass selbst der lobrednerischesten Reclame nichts zu thun übrig bliebe. ‚In der Hauptsache

halte ich — so ruft er triumphirend p. 51 — die Simsonfrage für gelöst. Harmonisch fügt sich ein Ergebniss zu dem andern. Und welches Licht verbreitet sich durch diese Untersuchung auf's Neue über die Mythologie und Theologie des gesammten Alterthnms.‘ Am meisten ist er ‚auf den Widerwillen dogmatischen Vorurtheiles gefasst‘. Von voraussetzungsloser Seite — so scheint er zu denken — wird lauter Hosiannah und Halloh gerufen werden.

Auf welche Seite stellt sich nun Herr Wietzke? Ist er Philolog, Psycholog oder Anthropolog? oder keines von alledem, sondern ein Mytholog *sui generis*? Steinthal ist der einzige, gegen den er polemisirt; den aber hat er gründlich missverstanden. Freilich macht er es sich so bequem, den ‚bekannten Berliner Sprachforscher‘ zuweilen aus dem Gedächtniss zu citiren (‚Steinthal meinte, wie wir uns entsinnen‘ p. 46). Im Allgemeinen ist der Verfasser, wie der Titel der Schrift selbst andeutet, ein sogenannter solarischer Mytholog. Die Simsonsage ist eine Erzählung von dem Kampfe des Sonnenhelden gegen die Mächte der Finsterniss und der Unterwelt. Ein wohlgegliedertes, durch die literarische Bearbeitung der biblischen Schriftsteller und Redactoren leider verkümmertes Drama der vier Jahreszeiten wird uns aufgerollt. Und dies alles soll aus ägyptischen Elementen und Materialien, welche sich sogar auf geographische Eigennamen erstrecken, zusammengearbeitet sein. Die Hebräer waren ja Schüler der Aegypter und der Verfasser ist naiv genug, sogar den Aufenthalt der Erzväter in Aegypten und die ‚Sehnsucht nach den Fleischtöpfen Aegyptens‘ (p. 15) als Daten für die geistige Abhängigkeit Israels von Aegypten mit zu benützen. Diese Abhängigkeit manifestirt sich nun in unzweideutiger Weise am Simsonmythos. Da ist Alles sammt und sonders eitel ägyptisches Mysterium, Symbolik, Religion. Dies nachzuweisen, wird wohl einem Philologen leicht, der so liberal ist, Thammûz, Ezech. 10, 14 mit ‚Tum oder Tmu‘ der Aegypter zu identificiren. So gelingt es ihm denn leicht, aus ‚dem Halbdunkel der Aegyptiologie‘ (p. 16) manches bisher Unbekannte zu Nutz und Frommen der Simsonsage herauszuerkennen. ‚Wie Schuppen fällt es von unseren Augen! jetzt erklärt sich Alles‘ (p. 22). Der Verfasser

liebt es, zur Kennzeichnung seiner Forschung die Bilder aus dem Jägerleben herzuholen. ‚Wie von einer mühsam erklommenen Anhöhe sehen wir zwar noch in einiger Entfernung, aber doch deutlich erkennbar das mit richtigem Treffer niedergestreckte Edelwild auf dem Jagdgrunde unserer Forschung zu unseren Füssen liegen‘ (p. 23). Und fürwahr ein ‚Jagdzug‘ (p. 25) nach schauderhaften Etymologien wird uns in der ganzen Schrift des Herrn Wietzke zugemuthet. Ṣor‘â kommt von צָרַח und זָרַח (Sonnenaufgang) und Eshtâ’ôl erinnert ‚entweder an אֵשֶׁת אֵל Weib des Starken, oder besser an אִית שְׁאוֹל, was Ort oder Reich der Unterwelt bedeuten würde‘. — Also mit der hebräischen Etymologie wäre der Verfasser ein recht glücklicher, Alles wagender Waidmann. Noch Kühneres wagt er, wenn er sich mit den Waffen ägyptischer Etymologie auf den Anstand stellt. Thimnath ‚ist weiter nichts als der Name Tafenets, der ägyptischen Göttin der Unterwelt‘ (p. 26), עֵין הַקּוֹרֵא = Quelle Kerers oder Chers, wieder die Unterwelt (p. 39), der Kinnbacken des חֲמוֹר ist der Strahl (לְחִי = Λυκαῖος) des Chem-hor (p. 37), der Bach Sôrêḳ ist eine ‚begreifliche Verschreibung‘ für שׂוֹקֵר und dies letztere ist nichts anderes als ‚Sokar, auch Sekar genannt‘, der ägyptische Pluto-Hephaistos (p. 45). Auch נָזִיר ist nicht hebräisch, sondern ägyptisch = ‚*n Osiri,* d. h. (Sohn) des Osiris‘ (p. 47). Der Name Delîlâ aber geniesst die Gnade, hebräisch bleiben zu dürfen. Dieser Name ‚erklärt sich einfach selbst, wenn wir das Wort richtig zerlegen in ד und לילה‘ = Reich der Nacht (p. 45). Dafür aber im Namen Manô’ach, des Vaters ‚unseres Simson‘, ‚so hebräisch er auch klingen mag, scheinen ihm doch die ägyptischen Wörter *mâ* und *ânch* erhalten zu sein‘ (p. 50). Derselbe ägyptische Göttertanz in den Realien. Das Hochzeitsgelage Jud. 14, 10 ist die Techu-Feier zu Dendera. Simson verschweigt, dass er Honig von des Löwen Aas genommen hat. ‚Dies Schweigen ist ein echt ägyptischer Zug. Alle ägyptischen Dogmen und Mysterien verpflichten zur Geheimhaltung‘ (p. 28). Das Kalb, das gelegentlich der Räthselerzählung erwähnt wird, hängt mit der Hathor-Vorstellung zusammen, Hathor wurde mit einem Kuhkopf abgebildet und die Kuh war ihr heiliges Thier (p. 29).

Aber wozu noch Beispiele mehren? ein sorgfältiges Inhaltsverzeichniss besorgt dies Geschäft recht tüchtig. ‚Die Schuld an Steinthal's Scheitern liegt in dem Mangel an Methode', so meint Herr Wietzke p. 10. Er zeigt uns nun die Methode auf, welche sicher zum Ziele führen soll. Neu ist sie allerdings nicht. Sie hat in Nork einen gewaltigen Vorarbeiter gehabt. Aber schaudern muss Jeder, der einmal im Gefolge ernster Führer sich mit mythologischen Studien abgegeben, vor dem Gedanken, man könnte mit den Vertretern solcher Methode (!) — wie dies nicht selten geschieht — in einen Topf geworfen werden.

Ignaz Goldziher.

Liste der bei der Redaction eingelaufenen Bücher.

Mittheilungen des Akademisch-Orientalischen Vereins zu Berlin, Berlin 1887.

KELLNER, Sâvitrî, pract. Elementarbuch. Leipzig, Brockhaus 1887.

DEUSSEN, Die Sūtras des Vedānta. Leipzig, Brockhaus 1887.

R. GEYER, Kitāb al Wuḥūš. Wien, Akad. 1888.

J. DE LEEUW, Schoschannath Jaäcob. Leiden, Brill, 1888.

The Madras Journal of Literature and Science, 1887—88.

Festschrift zur Begrüssung der 39. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner. Zürich 1887.

MOZOOMDAR, The life and teachings of Keshub Chunder Sen. Calcutta 1887.

W. Tomaschek, Kritik der ältesten Nachrichten über den skythischen Norden. Wien, Akad. 1888.

A. MÜLLER, Orientalische Bibliographie, II. Jahrgang, I. Heft, Berlin, Reuther 1888.

Mittheilungen aus der Sammlung des Papyrus Erzherzog Rainer, 1—2, 1886; 3—4, 1887; II. und III. Band (in einem Bande) 1887.

J. KIRSTE, Zur Pehlevi-Paläographie (S. A.).

H. HALFMANN, Beiträge zur Syntax der hebräischen Sprache, 1. Stück. Leipzig 1888.

A. MÜLLER, Der Koran im Auszuge übersetzt von F. RÜCKERT. Frankfurt a/M., Sauerländer 1888.

Ueber Todtenverehrung bei einigen der indogermanischen Völker. Von Dr. W. CALAND. Veröffentlicht durch die königliche Akademie der Wissenschaften zu Amsterdam. Amsterdam, Johannes Müller 1888.

E. WIETZKE, Der biblische Simson der ägyptische Horus-Ra, eine neue Erklärung zu Jud. 13—16. Wittenberg (Wunschmann) 1888.



